



TITLE:

毛奇齡の思想遍歴：明末の學風と清 初期經學

AUTHOR(S):

佐々木, 愛

CITATION:

佐々木, 愛. 毛奇齡の思想遍歴：明末の學風と清初期經學. 東洋史研究
1997, 56(2): 191-234

ISSUE DATE:

1997-09-30

URL:

<https://doi.org/10.14989/155137>

RIGHT:

東洋史研究

第五十六卷 第二號 平成九年九月發行

毛奇齡の思想遍歴

——明末の學風と清初期經學——

佐々木 愛

はじめに

一 經學以前

二 毛奇齡の經學と康熙二〇年代の清朝

三 經學と心性修養の學

四 陽明學說の繼承と斷絶

——『大學』解釋にみる毛奇齡の學問觀——

むすびにかえて

はじめに

①毛奇齡（一六三三—一七一六？）は、顧炎武、黃宗羲らの一世代後を擔った清朝考證學の祖の一人として良く知られている。また、毛奇齡の經學については、漢易復興等の業績がある一方、古文尙書眞作を主張した『古文尙書冤詞』に代表さ

れるような考證の杜撰さや、朱子學を奇矯なまでに罵倒し續けた偏僻さが存在したことも、また知られていよう。(2) 實のところ毛奇齡の經學には相當の誤謬が含まれており、從來の毛奇齡研究が、概ねその考證の精度や是非の檢證に向けられてきたのも當然のことであつた。(3) ただ、その反面、明末清初という大きな思想・學問の變動期にあつて學問觀を變轉させていった、時代の人としての毛奇齡の姿は、やや等閑に付されてきた感がある。(4)

例えば次の様な問題がある。嘗て錢穆は毛奇齡が陽明學を奉じていたことを指摘した。(5) そうだとすれば、毛奇齡は清學を代表する實證主義的經學と、明學を代表する超知識主義的陽明學を、ともに兼ね備えた人物といふことが出来る。從來、清代の實證主義的な學風の興隆の原因については、梁啓超の反動說、即ち明末の陽明學末流に特に顯著な、經書に根據を持たない理氣心性の空論に對する一大反動とする解釋が主流になつてきた。(6) そしてその一方で、明清思想の間に連續性を讀み取ろうとする試みが、明末清初期の思想史研究の焦點となり續けてきたのである。(7) 陽明學を奉じ實證主義的經學に携わつた毛奇齡という存在は、明清思想の連續性を探る格好の分析の對象となるはずである。然し乍ら、毛奇齡の陽明學尊奉の内實、即ち彼の理學的分野に對しては、ごく最近に至るまで關心が拂われたことはなかつたのである。(8)

本稿では、以下の様な章立てで、毛奇齡と陽明學の關係を含め、廣く毛奇齡の思想遍歴の過程を追ひながら、その變遷の中にみえる、實證主義的經學と明代の學風との間の複雑な關係について、考察したいと思う。第一章では、毛奇齡が經學に專念する以前の關心の對象であつた詩文と、後の毛奇齡の經學について考察する。第二章では、清朝への任官が彼の學問に與えた影響について考える。第三章では、毛奇齡の經學と心性修養論乃至陽明學との關係について述べる。そして第四章では、彼の『大學』解釋を通して、その理論内部における陽明學の繼承と斷絶について分析し、實證主義的經學と超知識的陽明學が折衷し得た所以について論じる。

本論はもとより一事例研究にすぎない。しかし彼のたどつた足跡は、明學から清學へ、斷絶面を内包しつつ連續する、その複雑な過程を描出するための一助とならう。あえて毛奇齡を論ずる所以である。博雅のご叱正を頂ければ幸いであ

る。

本論に入る前に、毛奇齡の生涯の概略を紹介する。⁽⁹⁾ 毛奇齡、別名姓、字は大可など、號は河右、西河先生と稱された。明・天啓三年（一六三三）に浙江省紹興府蕭山で出生。彼は五歳で經書の暗誦を始め、十五歳で諸生となるが、二十一歳で明朝滅亡に遭遇し、科擧による榮達の望みは頓挫する。清朝の江南支配が始まると、彼は詩文の結社活動に参加し一旦は學籍も復活させたようだが、故郷の人々と揉め事を起こし、度々告訴されて學籍は抹消され、さらに反滿・殺人罪にて籍捕に追われる身となった。彼は僧形で故郷を逃亡、偽名を名のり、友人知人をたより、或いは寺院道觀に身をひそめ、時には幕僚を務めて二十年餘もの間、江蘇、河南、湖北、山東、江西の各地を流れ歩いた。康熙十二年、怨家と和解が成立し歸郷、捐監生となり、ついで康熙十七年、博學鴻儒科に薦擧され、翌年登第、翰林院檢討を授り、明史纂修官に任ぜられ、『明史』の弘治正德兩朝の紀傳二百編餘を執筆した。康熙二十四年には會試の同考官もつとめたが、同年冬、亡き父母の遷葬のためとして一時歸郷を願ひ出、二十五年歸郷したが病のために再び官に戻ることはなく、數度の大病を経ながら杭州にて、康熙四十五年以降は故郷蕭山で著述に専念し、九四歳で⁽¹⁰⁾一生を終えた。毛奇齡の經集文集あわせて五百卷に迫る『西河合集』⁽¹¹⁾は、康熙、乾隆、嘉慶の三度に互って刊刻されて流布し、後世に影響をあたえた。

一 經學以前

毛奇齡は、凡そ五一種二三六卷という膨大な經學の論著を残したが、そのうち任官以前、即ち流浪時代の作は詩經に關する『國風省篇』『毛詩寫官記』『詩札』の僅か三種七卷に止まる。⁽¹²⁾「私は少くして論語を讀んで經としたが、成長するとこれを棄て去り、辭賦で制科に應じた。館閣の撰述にあずかるにいたったが、皆經義とは關係しなかった。しかしや々と退職して易を讀み、禮を讀み、春秋論語を讀んだ⁽¹³⁾」という毛の述懐は、大筋では間違いない。つまり經學に關する著作のはば全ては、官を辭し歸郷して後、即ち還曆を越えて初めて着手されたのである。經學者毛奇齡とは、實は彼の第二

の人生の姿を指すに過ぎない。⁽¹⁴⁾ 齡六〇まで研鑽を重ねた對象とその立場とは、彼の經學の立場にながしかの影響を与えていて當然であろう。

前に述べたように、毛奇齡の經學は、劇甚な反朱子學をその特徴とする。錢穆は毛の經學上の反朱の基盤が陽明學にあると指摘した。⁽¹⁵⁾ 確かに、毛は經學に專念する以前の時期において、既に陽明學にふれ贊意を示していた。毛は浙東出身、しかも王陽明の出身地餘姚は彼の「本宗」の地であり、彼自身は少年時代には劉宗周の講學に参加したこともあると言う。康熙六年に、毛は施潤章が江西吉安で開催した白鷺洲講會において、楊洪才なる人物から陽明學説を聞き及んでおり、また河南滯在時に、孫奇逢の盟友張沐の講學に参加した形跡もある。⁽¹⁶⁾

ただし、これらの事實は、毛奇齡の經學が陽明學を止揚して生まれた、或いは錢穆の見解から想定されるような、陽明學尊奉の結果として經學上の反朱子學が生じたという様な過程を踏んだということを示すものではない。經學に專念する以前の時期においては、陽明學、乃至心性修養論はあくまでも彼の關心の周縁にあったとみなすべきと考える。その理由の第一は、明史道學傳立傳問題に對する毛の對應である。毛の在官時期、明史館總裁徐乾學・元文兄弟は、尊朱斥王の表現として、道學傳を立傳し朱子學者を配すことを提議し、明史編纂上の最大の論争となっていた。しかし毛の在官當時乃至辭職直後のものと考えられる書簡等には、道學傳立傳問題に對する言及はない。毛は辭官後もなお梁儲の評價如何や、嘉靖大禮議の解釋問題について、明史總裁に繰り返し劄子を奉じる積極性をみせたが、道學傳問題に對しては梁儲問題を論ずる中で「道學傳問題に議論が定まらず、他の諸傳が不問に付せられた。」と觸れるに止まっていた。⁽¹⁷⁾ 毛は極めて論争好きな人物で、自身の陽明學説が確立していながらあえて見解を隠すということは考え難い。⁽¹⁸⁾ 彼が當時の論争を描寫しつつ陽明學の支持を高論した「折客辨學文」等は、在官當時ではなく晩年に書かれたものである。⁽¹⁹⁾ そして第二の理由は、彼が理氣心性の學を主たる研究對象とした時期は、三章で後述するように、經學研究にほぼ二十年を費やした後、康熙四十

毛奇齡の經學以前の主要關心事は詩文であつた。毛は少年の時から劇作を好み、詩文の結社に加わり、浙東の詩選集を編み、毛の詩文集は康熙七年以前という早い段階で刊刻に付され、施澗章は毛を放浪の天才詩人として描寫した。⁽²⁰⁾ 毛の詩文の力量こそが、殺人犯として逃亡する身の上にもかかわらず、當時第一級の詩文家として名聲の高い施澗章と深い交わりを結びその庇護を受け得、また、博學鴻儒科に推舉され、登第し得た理由だった。毛の經學は、長い文學への沈潜を経た後の所産である。そして毛の詩文の嗜好の中にこそ、經學への關心と、反宋の氣風が二つながらに孕まれている。

毛奇齡の詩文のスタイルに最大の影響を與えたのは、明末の人、雲間幾社の盟主陳子龍であつた。陳子龍は崇禎末期、つまり毛の少年時代、紹興府に推官として赴任していた。毛の出身地蕭山の對岸の都市杭州においては、明末陳子龍および陸圻によつて創設された登樓社から、清初には「西冷十子」と言われる人々が生まれ、「國初の西冷派は雲間派である」という程、陳子龍の詩文は影響力を有していた。毛は「西冷十子」を初めとする「雲間派」の人々と親しく交わり、折りに觸れて陳子龍を表彰している。⁽²¹⁾

陳子龍は明代最末期において「七子の跡を繼」⁽²²⁾ぐことを標榜した人物である。陳は「七子」即ち所謂明代「古文辭派」を繼承し、その復古の主張である「文必秦漢、詩必盛唐」を繼承發展させた。陳は文章の規範を、秦漢に止まらず「六經諸子より下り、漢魏晉宋齊梁に及ぶ」⁽²³⁾時期に廣く求め、特に駢文に秀で、詩については三唐を範とすることを定めとした。⁽²⁴⁾ 陳子龍は復社の前身應社に身をおいていた時、文章と經書の關係について豫章社の艾南英との論争を行っている。陳子龍は、艾南英の批判、即ち應社のいう尊經復古は古文の形骸にこだわるに過ぎず、宋文を範とすべきだ、という批判を受けて立ち、經學の書としては『詩問略』を残した。⁽²⁵⁾ 宮崎市定氏、小野和子氏、井上進氏らは、明代最末期、復社を中心とする結社が「興復古學」等のスローガンを挙げ、經書への回歸を主張し、それも朱子學系注釋ではなく古注疏を基盤にした解釋を行おうとした、清朝考證學を準備する存在であつたことを明らかにされている。⁽²⁶⁾ これらの主張が、宋文を媒介とせず直接秦漢の古文に復しようという明代「古文辭」の主張を繼承した人々によつて、文學運動の形をとつて表れたこ

とは、留意すべきであると考ええる。

毛奇齡の經書研究も、おそらくは文體の復古から始まった。毛も經書の字句を取り入れた文章を作り、「經書の中の字を用いる場合、稍や誤っても害はない。……文章をつくる場合、當然策略があつてあれこれと引用しているので、おきかえられないことがある。宋の人などは一字一畫の間であれこれ論争しているが、どうして文章といえよう」等というおおよそ經學者らしからぬ、經書の眞の意圖より自らの文章の機微を先行させた發言すら残している。毛が詩文に關心を傾注していた時期に、特に詩經を選んで研究對象とした事實は、詩文への關心の深化を示している。また、毛の第一作『國風省篇』の名附け親となつたのは、經書への回歸を主張した復社のメンバーで、且つ陳子龍門下の杭州の陸圻であつた。

毛奇齡は陳と同様六朝駢體を得手とした。その駢文は清朝における駢文隆盛の先達とされ、曾燠『國朝駢體正宗』の筆頭を飾る。毛の文章は「西河の傳誌は史漢より下り、書記は魏晉より下り、雜著は六朝より下り、序は韓柳より下る」と評されるように、陳と同様、概ね難澁な擬古文であり、なおかつ範とする文體は多岐にわたるが、言うまでもなく宋文を範とすることはない。その文學上の反宋の立場は、特に詩において強硬に表明された。陳同様毛も、「古文辭」の主張たる唐詩尊重の姿勢とそれに伴う宋詩排斥の姿勢を嚴として崩さない。毛はいう。「以前私は杭州來ると、つねに陸君景宣、丁君藥園（陸圻および丁澎。兩者とも「西冷十子」）と主客して詩を論じていた。その時も持論ははなはだ峻烈で、なお嘉隆間人の唐以後の書を讀まないという説を墨守していた」。毛は「生涯の三幸」の筆頭に「文章を作る際に宋人の論習がない」という條を上げ、また蘇軾の詩の佳句にさえ言い掛かりをつけて全く價値を認めていない。

毛奇齡は清朝任官の閑滞在した北京において、錢謙益の主唱にかかる宋元詩の流行に出會うことによつて、その宋元詩排斥の立場をさらに増幅させた。毛は當時のことを「時局大變」などと表現し、次のようにいう。「人は唐詩をつくることが出來てはじめて宋元の詩をつくることができる。ただ唐詩をつくれる者は絶対に宋元の詩は作らない。……吾が郷で詩を爲る者は數えきれないが、ただ地が僻つていて氣風が單純なので、流行のならいにしたがって感化されるなどという

ことは、皆なできようはずがなく、故に詩を爲る場合は、皆なひとえに三唐をもつてさだめとした。しかし一たびみやこに入ってみると、逆に、時の流行が宋元詩であることに驚心した。思うに、みやこは首善の地で、その時代の文化が集結して、國家のために教化を啓く地であるのに、俗に流されてむしろまれみだれることが、かえってここまで至ってしまった。ついに私は自分ひとり唐詩を支持して、時代の風潮になびいている者と争った⁽³²⁾。毛奇齡が宋元詩文批判を先鋭化させた在官時期こそ、經學への志を固めた時期に當つていた。毛の宋元詩文に對する矯激なまでの抵抗こそ、のちの經學における反宋—反朱子學に通底するものと考えられる。

彼が經學へ専念することとなつた理由については次節で述べることとし、ここでは、毛の經學における反朱子の位相が、任官以前と反宋詩文を尖鋭化させた任官以後とで、變容が見られることを確認したい。毛の詩經研究は、「所論は傳義と違ふことが多く、あるときは他の説に據り、あるときは自分で斷定した」「好んで異説を爲すとはいつても例證の引用が詳しくかつ博いので、考證に補が無いことはない」という四庫評が示すように、異説の主張、論證の博さという點では、すでに後年の毛の經學と共通する性格がみられる。しかし當時においては、朱熹詩集傳と異なる解釋はしばしば提示されてはいるものの、反朱のベクトルはさほど明確ではない。その一例が、毛の第一作、『國風省篇』における、魏風・十畝之閒を「淫奔詩」とした解釋である。⁽³⁴⁾これはしばしば淫奔の舞臺となる桑畑が詠まれていることからの安易な連想による誤釋である。これは毛独自の異説ではあるが、詩經という「聖經」に淫奔詩の存在を認めたという點においては、朱熹の影響下にあるといえる。この解釋は續く『毛詩寫官記』『詩札』でも、訂正されていない。その反面、官を辭した後⁽³⁵⁾に先ず着手したという易學研究では、漢易復興の評價の高い『仲氏易』に結實し、次ぐ春秋『春秋毛氏傳』でも、反胡の意圖は明確に謳われている。毛の反朱は、清朝任官を境に強硬なものとなつたといえよう。毛の詩經觀も變化し、『白鷺洲主客說詩』で以前の所論は撤回され、詩經中の淫奔詩の存在を全面的に否定することになる。

乾嘉期の浙東學派の後繼、全祖望は毛奇齡の學について次のように述べた。「(毛奇齡が)初年に踏襲したのはもともと

空同(李夢陽)滄溟(李攀龍)の餘派であつて、唐以後の書は讀む必要はないと言つたに過ぎない。しかし二李は經を談じなかつたが、西河は經を談じた。というわけで、漢以後の人はすべて批判を免れることが出来なかつたのだつた。彼の非難の對象は宋人であり、宋人の中で最大の非難の對象が朱子であつた。……その文などは六朝を根底とし、明代の華亭(陳子龍)一派の風潮に迎合し、かくて自らを誇り高ぶりの上ないとなしなしている。論說の文章でも雜劇の文章でも、ごちゃごちゃかき集めて博學さをしめしているだけだ。⁽³⁶⁾この全祖望の指摘は、錢穆が毛奇齡と陽明學の關係を指摘して批判して以降、顧みられたことはない。しかし、毛奇齡の經學の經學研究の開始にあたり反宋の基盤となつたのは、明代中期以降の文壇を風靡した「古文辭」の潮流であつたという説は至當とすべきだろう。

ただし、毛は「古文辭」に無批判であつた譯ではない。「明詩と唐詩とは、はなはだちがつてゐる。ただ何大復(景明)だけはやや劉長卿(文房)のすがたかたちを表現できているが、ほかは皆な及びはしない。嘉隆七子のごときは、ただ盛唐の餘韻に倣つてゐるだけで、いわゆる『その郭郭(外城)を得た』のに近く、唐人の詩作の眞剣さ、題に應じた即興性については、全然わかつていない」⁽³⁷⁾という批判もある。毛は、明代「古文辭」の復古の精神を繼承したが、「古文辭」の説く復古が、ただ古人の形骸だけを眞似る單なる擬古に陥つてゐるという認識も持つてゐた。毛が直接繼承したのは、「古文辭」を發展的に繼承した陳子龍らの晩明の文學結社の文學論であり文章だつた。毛は年齢の關係上、復社や幾社などのメンバーではなかつたが、毛はその主張を繼承し、清初において開花させた人物であるといえよう。

晩明の文學結社において、「古文辭」の復古の主張は發展し、秦漢から更に經書へ及んでいた。毛奇齡はその主張を繼承し、さらに「古文辭」の反宋詩文を經學上の反朱子學に投影させていた。この軌跡は、勿論毛一人の個人的體驗である。しかし清朝考證學の興起における明代文學との關連はさらに考察されてしかるべき問題であらう。明代における經書への回歸の主張は、實踐修養に集中する傾向の強かつた儒學の展開の内よりは、却つて文學批評の中において、それも「古文辭」の主張する復古の對象が經書に及んでいないことを批判する材料として、歸有光、錢謙益らによつて鮮明に主

張⁽³⁸⁾されていた。明末に展開した文學運動が、錢謙益なり、鍾惺なり、あるいは復社なりが、古文辭を繼承するや否やにかかわらず共通して經書への回歸を述べ、あるいは經書研究の實績を残したことは、晚明文學における經への傾斜の重要性和廣がり⁽³⁹⁾を示している。そして復社等の影響は清初にも及んでいた。清初の詩文は、詩經の字句をそのまま取り込んだ、ことさらに難解な文章が流行したという⁽⁴⁰⁾。經書への回歸が、明末清初期において、より受け手の多い文學、特に詩文という分野で行われたことは、經書への關心をより裾野の廣いものとしただろう。

詩文の時代の毛奇齡の詩經研究は詩文の餘技であつた。しかし毛は清朝に仕官している間に經學への決意を固め、そして官を辭した後、文學に費やした時間を惜しみつつ經學に専念することになる。毛が經學に専念する契機を與えたのは何か。そして文學における反宋が經學に轉化した場合には、當然「國家の體制教學」であるはずの朱子學と齟齬を來さざるを得まい。にもかかわらず、經學に移行して朱子學批判を強めた契機が、清朝任官時であつたことを如何に解釋すべきであらうか。章を改めて論じたい。

二 毛奇齡の經學と康熙二〇年代の清朝

毛奇齡は康熙一八年（一六七九）、博學鴻儒科に登第、翰林院檢討、明史纂修官として七年在任し、清代の所謂學問の職業化の先驅となつた⁽⁴¹⁾。毛は離任直前、友人蔣平階（號・杜陵）にあてた手紙で、在官時代の心境の變化と經學へ専念しようとする決意を綴る。「さきごろ聞くところによると越中で詩文の選があり、みな杜陵を政としたとか。すばらしいではありませんか。わたくしは詩句の學を自戒しておりますが、食指が動きそうです。ただ、この時、宋元詩文の惡習がみやこに盛行しており、わたしは忌憚なくその非を直接指摘しました。幸いに群公はおたがい譲り合つたため、あえて抗争はいたしませんでした。このことは杜陵がひとたび（唐詩を）振興しえたなら、必ず見るべきものがあつたでしょうに。ただ私は天下をあまねく見て回りましたが、恨めしいことに一人たりとも眞の讀書人はおらず、經學はもう既に餘韻は絶え

てしまい、禮樂の二事については發言するたびに間違えるといった有り様です。たまたま同僚の明史館の官僚と郊壇の禮について論じましたが、過ちが百出しました。嘉靖大禮議の一件につきましては、いまだ執筆擔當者は決まっておらず、不意にそこに話がおよんだとなれば、ぎゃっと叫んで逃げ出す有り様。館長が樂章を音樂に配することを配下の者に議論させた時に至っては、吳志伊のような博學なものであっても、一言たりとも答えることができませんでした。私も既にやや老いてきました。もし幸いに歸郷できた折りには、残された年月で禮樂の二書を著して、細々ながら禮樂を繼承してゆきたいと思います⁽⁴²⁾。この文章からは、毛奇齡が反宋詩文の立場を鮮明にさせながらも、詩文の作を控え、經學に専念しようとしていることが窺える。そして「歸郷した折りには」とは言うものの、毛の禮樂ないし經學研究が、純學術上の動機にのみはじまるものでは、おそらくあるまい。

毛奇齡の在官時代の經學關係の著述としては、禮樂の議が數種、即ち『歷代樂章配音樂議』『増定樂章議』(康熙二〇年)『封禪巡守不相襲議』(二三年)『擬不許武官起復議』(二四年)『擬北郊配位尊西向議』(二四年)がある⁽⁴³⁾。これらはすべて國家の典禮の改正についての所論であり、翰林官だからこそ論じたものである。これらの論題は、官僚となる以前、放浪詩人だった彼の問題意識には上がり得ない。毛奇齡の、詩文への關心と關係を持たない經學研究は、ここにはじまる。

毛奇齡が任官した康熙二〇年代前半の清朝は、中國の領域支配の貫徹に伴う大きな國家儀禮が續いた時期であった。康熙二〇年の三藩の亂の戰勝を記念する數々の儀禮、及び二三年の巡符の古禮に倣うことを名目とした第一回南巡と曲阜孔子廟での祭祀は、清朝の中國統治を禮によって正當化するために行われた。これらの儀禮が一區切りについて後、清朝は戰亂を收束し餘裕が出来たため、禮制上生じていた問題の解決のための議論を行っている。康熙二四年の北郊の配位の改定問題、二五年の北海祭祀及び孔廟從祀の改革の問題などである。清朝の中國統治の重點が、武から文へ移行したことによって、禮樂の知識の必要性は増大したといえよう。禮の管轄は本來太常寺であり禮部であるが、禮樂の創始乃至改正が提議された場合には、翰林院にも意見が求められた。毛が禮樂について論じた所以である。しかし、それが業務命令として

すべての翰林官僚に強要された譯では無論ない。毛が北郊配位を論じた理由は、宴席上で話題となり、當時の吏部侍郎で後の大學士李天馥に見解をたずねられたことにあった。毛が經學に専念しようと決意したのは、康熙右文の時期において、その知識に對する需要があり、かつ專家の少ない禮樂分野の學力が、昇進のルートたりえると考えた彼自身の選擇の結果であると考えられる。

また毛奇齡が官を辭して最初に着手したのは易であるが、毛の易學について、彼の弟子李塨は、李天馥の言を引用して次のように述べる。「先生が初めて明史館に入ったとき、本館の筆帖式は多く易の義を翻譯し、これによって進講していた。先生は打てばたちどころに應じ、まったくよどむことがなかった。昇進の際の勤務評定のおりには、これを官歷に書こうとし、陰陽が向背する義についてはかろうとしたが、館に在る者は皆口ごもるばかりで論じることがなかった。しかし先生は卽座にとうとうと京焦以來の卦氣卦位の諸説をひらき、伏羲十字と黃帝明堂の九字とを擧げて、互いに相いはかりくらべ、その説は已に定まった。思うに實學が實用に裨益するとはこのようなことだろう」。(44) 康熙一九年四月から三三年十一月末日までの期間、康熙帝は易經の日講を受けていた時期である。易は律呂と並んで康熙帝が特に好んだ學であった。(45) そして當時四書の日講は既に修了済みであった。ここでの「實用に裨益する」とは、明らかに昇進の材料になることを指している。毛が在官した康熙二〇年代の翰林官員にとって、その知識が昇進に役立つ可能性がある經書は、四書からすでに五經、特に易學に移行していたといえよう。毛の易學が果たして康熙帝に知られるところとなったかは不明だが、毛は後に康熙帝の生母の弟で、かつ皇后の父佟國維の手になるという易學の著作について、校訂と序文を依頼されたいう榮譽に浴することになった。(46)

以上のように、毛奇齡の經學は、御用學者としての昇進を欲したことに始まった。彼は在官時期に音韻學によって御用學者として一つ成功を収めており、その成功の魅力が、毛を經學という次なる對象に走らせる原動力になったことが考えられる。

博學鴻儒科の考試では、施潤章が犯韻で第二甲に甘んじ、王嗣槐が失韻で黜落する等、押韻の正確さが最重視されていた。毛は清朝の音韻の重視を感じ、そして清朝には明の『洪武正韻』にあたる様な独自の韻書の制定が無いことから、『古今通韻』を著作、献上した。その一方別の著作動機もあった。彼は以前、博學鴻儒科の同年の李天生と音韻を論争して決裂、李天生に殴られて私怨を抱いていた。彼は『古今通韻』で李説の根據となる顧炎武『音學五書』に對して全面的に反駁した。『古今通韻』は、例證の博さこそ顧炎武に勝るものの、「古音によって古音を求めず、今韻部分によって古音を求め、また古人の音もまた時代に隨つて變ることを知らず、一概に比してこれを合⁽⁴⁷⁾」した結果、明の陳第、そして顧炎武によって遂に克服し得た叶韻説を復活させる結果に終わり、その學問レベルは顧炎武に遠く及ばないとされる⁽⁴⁸⁾。しかし『古今通韻』は、康熙帝の目にとまった結果、その中扉に、龍の繪圖と「奉旨頒行、本衙藏板」の語が大書されるという形で、清朝の權威を戴き、刊刻された。そして論敵顧炎武の甥徐乾學が、本書の爲に序を書く羽目に陥ったのであった。清朝の權威をとりこむことに成功した毛奇齡は、學術のレベルでは劣りながらも、當時としては顧炎武ないし李天生に勝利したのである。清朝に媚びながらも内實はしたたかな御用學者毛奇齡の姿がうかがえる。

毛は康熙二四年、突然休暇を請い歸郷するが、復職を目指して下籍せず、獻議、獻書等を續けた。康熙三十一年、康熙帝が律呂について論旨を下したことを邸抄で知り、それを契機に、『聖諭衆本解說』『竟山樂錄』『皇言定聲錄』の三書を著作し、康熙二巡の折り献上してもいる⁽⁴⁹⁾。官を辭して以後も、國家・皇帝の關心の所在は、毛の著作動機の一つになり續けたのである。その結果、康熙三巡の際には跪拜を免除され、帝より御書を、皇太子より睿書と屏聯を賜わる榮譽に浴した。毛の言動からは反清の意圖など微塵も窺いえない。

しかし、にもかかわらず、毛奇齡は國家教學、朱子學に異論を唱えた上に、國家が一説を強制することへの非を主張した。以下は『論語稽求篇』の冒頭の文章である。「明朝の制度では、八股文によって官僚採用試験をおこなった。受験生は四書一編及び他の一經を持ち、紙に穴をあけて繩を通してつくえの上におき、外出するときには巾箱に入れて常に携帶

するが、科擧に合格したともなれば、唾してこれを廢臺の下におしこんで飽きたなどといった。……しかし經學は必ずしも八股によることはないのは明らかだ。……宋の朱氏註は、僅かに何氏の一書を見ただけで、別に他の論據はなく、同時代の學者の言を以て彙めていて、聖門の記した所とは若干齟齬があるようだ。今は亡き中兄は、嘗て、『この宋儒の書は夫子の書ではない』とおっしゃったものだ。しかしついに明では官僚採用に際して、功令として強制し、家々ではうるさく暗唱していて、習いとなってしまつて氣がつかない。……今の論語を習う者は、いまだかつて新舊兩註を窺ひ見たこともなく、一たび經を引用することになると、そのたびに章句を墨守して、功令の所在をふみこえることはできないという。これはただ一時の學習のために、かえつて千聖百王の學ぶ所を廢そうとするもので、あやまりだ⁽⁵⁰⁾。ここでは、朱子集注の過ちを強調するというよりは、衆說の一に過ぎぬ朱子の説が、國家から正統性と權威を付與され、それ以外の注釋が認められないことこそが、經學が學術としての盛行を阻み、單に科擧の爲だけの存在に墮したという點が強調されている⁽⁵¹⁾。

清朝が朱子を正統としていることを、毛も念頭においている風はある。朱注の強制による弊害を前朝明に歸し、また時として朱注というべきところを「八股」と置き換えている⁽⁵²⁾。八股文は、康熙二年から七年までの間、一時的に廢止された事があり、それをより所に何らかの問題が生じることを回避したのであらう。しかし御用學者を目指す毛が、清朝の意志に反し危険を冒してまで反朱を主張するなどということがあらうか。毛は反朱子の立場が清朝の意を體するものと主張する。康熙年間に八股が廢されたことがある事實、そして大學士馮溥から康熙帝の經書の學習が朱子章句の範圍外に出たという話を聞いたこと、そして康熙二五年、康熙帝の遺書採訪の詔によって大量の朱熹章句外の經説が集められたこと⁽⁵³⁾。これらの事實によって、毛は朱子學系統の注釋に誤りがあるということを康熙帝が知っていると解釋した。これは毛の確信であつたらしい。何故なら、毛が最晩年に纏めた『四書改錯』二十二卷は朱子批判の極點をなすともいえる書であるが、それはあらうことか康熙南巡の際獻上する豫定だったのである。しかし結局獻書はされなかった。康熙五十一年、毛は朱熹

が孔子廟の十哲の次に升祀されるという破格の處遇を與えられたのを聞き、『四書改錯』の版本を叩き割ったといふ。⁽⁵⁴⁾

結果的には毛奇齡は時流を讀み損ねたといえよう。しかし讀み損ねたのにも理由はある。康熙二〇年代の清朝高官の中に、教條主義的に朱子一尊を唱える者が果たしていただろうか。康熙帝の少年時代に朱子學を授けた熊賜履は康熙一五年に失脚し、陽明學排擊の急先鋒・張烈は、進士出身且つ博學鴻儒科に一甲三名という好成績で登第した翰林官員だったが、見るべき昇進のないまま死去した。陸隴其は知縣として清廉の評はとっていたが、生涯を通じて外官に止まり、康熙帝に影響を與え得る立場になかった。そして張や陸の教條性は必ずしも支持されていない。⁽⁵⁵⁾その反面、陽明學に親和的な湯斌が道學官僚として康熙帝の信頼を勝ち得、要職を歴任し、後の大學士で朱子學者の李光地は康熙二〇年代においては陽明學と折衷的だった。⁽⁵⁶⁾經學によって大官の道を昇った徐乾學は、道學傳立傳を提起して尊朱を示したが、陽明學でも江西の一派についてはそれなりの評價を與えていて、必ずしも教條的ともいえない。⁽⁵⁷⁾しかもその徐乾學案さえ通らず、結局は朱子學者と陽明學者を同列におくことを主張した王守仁傳執筆者の尤侗の案が採用になった。⁽⁵⁸⁾その理由の一端は康熙帝の次の言に窺える。「朕は常に朱子や王陽明らの書を読んで居る。道理は深微で、門人はそれぞれ師說を是とし、互いを攻撃している。道の本體は虚なのであるから、ただ力行さえすればいいではないか。攻撃は私である。私がどうして道であろうか。朕は以前から古來の人物を輕るしく評價して論議することを許していない。それは今人であってもまた同じことである。もし人心が無私であつたら、何故攻撃するの⁽⁵⁹⁾か」。康熙帝は陽明學を奉じる事自體は全く問題にしていない。問題は、師說を奉じて自己主張し他說を排擊する論争という行爲である。これは、體制教學たる朱子學の優越を陽明學に對して主張することさえ、決して擁護されてはいないことを意味する。あれこれと理學の議論をすることにかけては、宋儒であつても康熙帝の批判を免れていない。⁽⁶⁰⁾康熙帝が理學を發揚した理由は、學問的理論的進展を望んだ爲ではなく、「力行」、即ち君の忠臣として職務に精勵する精神の確立に助するためだった。⁽⁶¹⁾清朝に恭順の意を盡くして精勵すれば、因つて立つところが朱子か否かはおそらく問題にならない。それは經學の見解とて同じである。康熙五十四年に李光地の手に成つた

『御纂周易折衷』は、漢の象數易と宋の義理易の折衷を試みた書であった。康熙後半、朱子の國家的崇拜が強化されたと考えられている時期においてすら、そして、康熙帝が最も好んだ經書である易の御纂書においてすら、漢宋折衷が試みられていたのである。少なくとも康熙二〇年代の清朝には、毛奇齡に反宋の言論をタブー視させ、抑止させる程の教條的な高壓的な朱子遵守の雰囲気は、恐らくは無かったのである。「清朝は陽明學を抑壓し政治的安定をはかった」という様な清朝の教學政策の理解は、再検討が必要であらう。清朝に恭順の姿勢を取り続ける限り、そのよって立つところの學術如何など、清朝にとってはとるに足りないことだったのではあるまいか。清朝一代、毛の劇甚な反朱子學の經說が政治問題化されることなど、なかったのである。

三 經學と心性修養の學

毛奇齡は康熙二五年に歸郷して後、五經の經學に専念した。康熙三十六年の時點で既に二七點の著作が完成し、以後も續々と著述を續けている。⁽⁶³⁾その一方、四書關係の著作は、『經集』に納められているものだけで十種三五卷に上るが、毛が蕭山に轉居する康熙四四～五年以前に成立した著作は、『論語稽求篇』と『大學證文』の僅か二作に止まる。⁽⁶⁴⁾しかも『論語稽求篇』は名物の考證、『大學證文』はテキストの書誌學的研究に焦點があり、理氣心性修養の問題はほとんど論じられない。『論語稽求篇』の冒頭で、毛は著述意圖を次の様に語る。「(明代では)義理を取り、旨趣を採そうとして、剖析し討論して、これで大丈夫だと考えた。しかし義理は廣大で、仁や智についてわかったことは、皆なおのおの爭論執着しえるもので、旨趣の精微なところ、陰顯(内外)のきわめて微細なところに至っては、古の超人的な視力の持ち主の離朱であったとしても視ることはできず、古の鋭敏な聽覺の持ち主の子野であっても聴くことは出来ない。……しかし言論はあらゆる方面に及び、多く事物にあらわれている。およそ禮儀、器制、方名、象數、文體、詞例、皆事物である。人の身體にたとえるなら、義理は府藏(内藏)であり、事物が耳や目である。府藏は人が見るところができないもので、自分

は府と考へても、人は必ず争つて藏とする。一體何を根據として議論するのか。ただ耳や目だけははっきりと個々人にある。耳を指して目といったり、眉や頬を指してあごだといったりするものがいようか。義理は明らかにしがたいので私は事物によって明らかにする。府藏は分別できないので私は耳目によって分別する。……これによって根據のない言に絶対にくちばしをはさむことはなく、證據のない事に絶対に耳をまどわすことなく、たまたまわかったことがあれば、必ず聖賢の示された形をして明らかに吟味させる。⁽⁶⁵⁾ここでは、義理は人間の内藏にたとえられるような檢證困難なものとして、直接論議の對象とすることを避け、檢證可能な事物の考證を通して聖賢の意圖を明らかにするという究極的な目的に到達しようとする態度が明瞭である。また、毛は心性修養について講學することも嫌い、蕭山の道南書院で講學した折りはあえて『禮記』會子問を題材にとっている。⁽⁶⁶⁾これらの態度は、明末學術の空疎不學を批判し、經書に基づく議論をすべきだと主張した顧炎武、黃宗羲、ないし彼らの言に基づいた梁啓超の清朝考證學の誕生の解釋に沿うものといえよう。即ち、毛の實證的經學は基本的には心性修養の議論を排除する形で行われたのである。毛が理氣心性の議論を語り始めたのは、蕭山に轉居して以降、即ち康熙四四年から五年のこと、毛は八〇歳を越えている。毛にとって、理氣心性の議論とは、五經の經學をほぼ終えた後の最晩年の研究課題だった。

毛の理氣心性の立場が彼の經學に直接に影響を与えた事例は、先後關係が逆となるためあまりみられない。たとえば、易・繫辭傳の「易有太極、是生兩儀、兩儀生四象、四象生八卦、八卦定吉凶、吉凶生大業」という有名な句について、毛は『仲氏易』で當初「ここには其の中に至理がある。……天地にあつてはわかれていない物があつて、陰を生み陽を生み、四時を生み、萬物を生む。此れが天地の至理である。易にもまたこれにあたるものがあり、義卦をもつて言えば太極は一畫である。一畫は至理であり、即ち陽であり、乾である……」⁽⁶⁷⁾と解釋した。この解釋は『太極圖說』に基づく世界の生成の順序とそれを模した易、という宋儒の理解と同じである。毛は『仲氏易』より以前に『太極圖說遺義』を完成させ、『太極圖說』が道家の手になる書であると論證していた。このことは毛の『太極圖說』批判は、宋儒の生成論をそれ自

體の批判から生まれたものではなかったことを示している。毛の養子の遠宗は、毛の解釋が『太極圖說』の說に近いとして批判し、この條を筮竹の數を數えていく順序と解釋すべきだと主張し、毛は遠宗の說に従って改めた。⁽⁶⁸⁾しかし康熙三十六年、毛に従學した顔元の高弟李塉が毛から受けた書は從來のままでの敘述になっており、李塉もまたこの條を天地の生成に比して解釋することを批判し、毛は書き改めた書を李塉におくった。⁽⁶⁹⁾毛が宋儒の生成論を問題にしたのは最晩年のことである。つまり毛の場合、錢穆の言うような理氣心性の分野における反朱や陽明學尊奉が經學の基盤となったのではなく、經學における反朱子の立場が理氣論の分野に及んだというべきである。

ただ毛の陽明學に對する支持が、直接經學の著作動機になった可能性のある唯一の例が、『古文尙書冤詞』である。尙書は五經の内で最後に着手した書であつた爲にこのようなこともありえたのであろう。そもそも、毛は古文尙書僞作說を知りつつも、特に問題と考えていなかった。閻若據が康熙三十一年に『尙書古文疏證』の草稿を携え來浙した折り、毛は閻ときわめて友好的で、古文尙書僞作論者の友人、姚際恆を閻に引き合わせる勞さえ取った。姚際恆は自著十卷ほどを閻に見せ、閻は喜んでそれを寫し書いた。『尙書古文疏證』でしばしば姚の所說が引用され得たのは、實は毛奇齡の貢獻によるのである。⁽⁷⁰⁾閻が淮安に歸る際、毛は『送潛丘閻徵君歸淮安序』を書き、その中で『尙書古文疏證』を讀んだと言いが、⁽⁷¹⁾らも彼の學をあれこれとほめたたえている。

そんな毛に尙書研究を促したのは、李塉であつた。康熙三十七年、李塉は毛に桐鄉の錢煌の古文尙書眞僞の書を見せ懸念を表明し、毛は尙書研究に着手、閻若據と錢煌の著作とを併せ検討し始めた。二年後、李塉は淮安に居る閻若據の元に『古文尙書冤詞』を届けることになる。以下に引用した毛が閻に宛てた一通は、書かれた時期や状況は殘念ながら不明だが、彼が尙書研究に向かった動機的一端を示している。「過日、お示しいただいた尙書疏證の一書についてですが、これは前人の說に惑つて、誤まつて尙書を僞書としたに過ぎないだけのものです。そのことと朱陸の異同については全く關係がないのに、金谿（陸九淵）を輕視しはずかしめ、あわせて姚江（王守仁）に及んではまた言い掛かりをつけてじゃまだ

てしています。尙書はもとより聖經なのです。前人で妄りに議を遺しているものがありますが、それはただ出書の早晚、立學の先後について疑っただけで、經文に不足があったといったためしはありません。いったい、人心道心は荀子にはあるとはいえ、荀子が經文を引いたのであり、經文が荀子を引いたのではないのです。……さらにまた、かつ正心誠意とは、大學に根據があり、存心養性とは、孟子にあらわれているので、金谿姚江とも、僞經を過信して始めて心學をと考えたのではないことを、斷じて知らなくてはなりません。今人は聖門の忠恕についてほんのわずかすらも講じず、一人よがり徳性を問うて學び、門戸をかつちりと樹てています。こんなことなら、小さな子供でさえもみな同じく陸王をそしり排撃するちょっとした意見が胸の中にあるものです。尊兄のような卓識をもちながら他人の説をうのみにするなどは、そもそもがめめしいのでは。……小生が思うところをいわせていただければ、尙書疏證の所論は總て信じ難く、おそらくは堯舜孔子千聖相傳の學を損なうものでしょう。いわんやこのほかの枝葉の部分については更にどうしようもありません。いか(72)が思われますか」。この手紙で問題にしているのは、閻若據の考證の精密度の如何ではなく、古文尙書の僞作説をかりて陸學や王學を批判していることである。ただ現在みられる古文尙書疏證には、立腹に値するような陸王學に對する批判は(73)みられない。毛が讀んだ段階の尙書古文疏證とは、版本が違うと言うことも考えられようが、そもそも『尙書古文疏證』において、陸王批判など枝葉末節の議論であつたことは疑いをいれない。毛が瑣末な點をことさらに問題にし、そして古文尙書眞作を主張していった事は、陽明學が毛の經學の基盤になっている事例と解釋出來よう。錢穆が曾て提起した、毛奇齡の反朱の經學の基盤としての陽明學という見方は、古文尙書研究の場合にのみ成立する。

以上にあげた事例の兩者に李塏が關與していたことが示すように、毛の心性修養に對する關心を喚起したのは、おそらく李塏である。康熙三六年、李塏は樂をはじめとする經學を學ぶために毛に一年餘の閒從學した。毛は遠來の優れた弟子を大變愛し、自らの著作の全てを李塏の校訂にゆだねる程信頼した。李塏は從學のおり顔元『存性編』の所説を毛に傳え、若干の討論を行っている。そして毛が心性修養へ移行する轉機となる康熙四五年という年は、毛の養子宗遠が、李塏

からその著『大學辨業』を預かり、京師から持ち歸った年であった。門弟たちは毛説と異なる李塈の説に驟然とするが、毛は「私は大學は舊本に復しただけでいまだかつて説を立てたことは無かった（のだから仕方がない）」と宥める。⁽⁷⁴⁾とすれば毛の『大學證文』以外の心性修養の諸書は、『大學辨業』を讀んで以降に書かれたことになる。また、『經問』一八卷中、卷九に載せられている唯一の心性修養論に關する問答は、李塈との對論であった。

實のところ毛奇齡が何ゆえ實證主義的經學者としての立場を貫徹せずに、心性修養論を論じ始めたのか、その眞の移行理由は見難い。それは毛が自説を構築するや否や、自らの所論は嘗て流浪していた時代、嵩山にて、明初の遼東の學者賀欽の孫の凌臺の高弟であるという高笠をかぶった僧から教えを受けて開悟したものだと言張したためである。⁽⁷⁵⁾ただしその反面、この開悟の創作話のモチーフは、毛の經學と心性修養のある種の關係を教えてくれる。この話は、經學が進まぬことを嘆いていたある夜、毛の枕元に神人が立ち廟市に行き書を求めよという。毛は經書の考證の論據となる古書を期待していたが、出會ったのは古本大學を持った高笠の僧で、教えを受けて三日で大學の全功を得た、というものである。毛は自らの徳が成らないのにさして惱んではいなかった。三日間で大學の全功を得たなどというのも修養の難しさ厳しさを知らなければこそ言える言辭であろう。そしてこの話は次のような言葉で締めくくられる。「少い時、群經を觀てもつねに義について疑うことが多かったが、高笠先生の教えを受けて後は、經を觀れば琉璃屏のように表も裏も皆透き通り、およその儒説の是非は微細なところまですべてあらわれた。本末がたがいに助けていることがあきらかではあるまいか」。⁽⁷⁶⁾毛奇齡は自らの心性修養論を神祕化し強調しつつも、修養論としてだけではその價值を認め得ず、經學に資するからこそ語る價值を有するものと考えていた。實證的經學の立場は何故超知識主義的陽明學と折衷出來たのか、その爲に陽明學の何を繼承し何を改變したのか、それは心性修養以前に書かれた經學の著作の中ではなく、經學を經過して形成された心性修養の理論の中にこそ存する。章を改めて毛の心性修養の學について考察したい。

四 陽明學說の繼承と斷絶

——『大學』解釋にみる毛の學問觀——

『大學』は、「修己治人」の學である儒學という學問の内實を構造的に述べた書である。學問は「明明徳・新民・止至善」の三綱領に總括され、「格物↓致知↓誠意↓修身↓齊家↓治國↓平天下」の八條目によって示される順序を踏んで完成することが述べられる。本章では、毛奇齡の『大學』解釋を通して、その學問觀を考察したい。

前章で述べたように、毛は五經に關する經學から理氣心性修養の學へ、と研究對象を廣げていた。『大學』研究の第一作『大學證文』は、『大學』のテキストの改編の跡を辿る書誌學的研究であり、石經大學本が明末の偽書であることを論證する等といった實績が上げられている反面、經文自體の解釋は二義的な位置に止まる。ただし、『大學』中、最大の論争の的である學問の入口「格物致知」の解釋については紙幅が割かれ、朱熹に對する批判と自らの見解が提示される。

朱熹は、「格物」とは事事物物の理に窮め至ること、「致知」は知識を推し極めてゆくこと、と解釋した。この解釋に對し、毛は『大學證文』で次のように批判する。一、經書をあまねく調べても、博學が『大學』の最初に着手する工夫であるという理解を支える文言はない。第二、朱熹は大學の最初の工夫である格物致知を窮理として格物補傳を行う一方、窮理より先に涵養すべきだとして『小學』に涵養をあてており、あれこれ補つていて煩雜である。第三、『小學』とは文字の學であり、朱熹のいうようなことも學ではない。⁽⁷⁷⁾これらは、特に第三の指摘は、古書の論據を博く擧げた經學家然とした論であり、朱熹の格物説を取った場合の、實踐上の問題性を指摘したものではない。また、毛は自らの格物説を表明するにあたり、明末、所謂淮南格物説を説いた王良と、宋末の人黎立武の說に贊同、繼承し、「格物致知」の物や知を、大學經文中の「物有本末、事有終始、知所先後、則近道矣」の「物」や「知」にあて、「物に本末有るの物を格し、先後する所の知を致す」とする。⁽⁷⁸⁾毛は王良や黎立武がこの格物解に讀み込んだ思想については終生何ら關心を抱いてはお

らず、この格物説は、反朱子學的立場とともに、大學經文中の字句内に解釋を求めようとする態度によって生まれたと考えられる。すなわち毛の朱熹格物説への批判も、自身の格物説も、そもそものは机上の經文の考證から生まれたものだった。そしてそれらには、心性修養論への移行と深化とともに、毛の思想が徐々に吹き込まれて行くことになる。

毛は格物を「物の本末、事の終始をひととおり量⁽⁷⁹⁾り、致知は「先後する所を知る」即ち「力を用いるにあたつて先後の關係をおもう」と解釋した。毛は「物の本末」「事の終始」を次の様に解釋する。「天下の本が國にあり、國の本が家にあり、家の本が身にあり、身の本が心に在り、心が發して意になる。これが物の本末であり、誠に後正しくし、正しくして後修め、修めて後齊え、齊えて後治め、治めて後平らかにする。これが事の終始である⁽⁸⁰⁾」。つまり、毛のいう格物「物の本末、事の終始を量る」とは、大學の八條目それ自體の順序を量ることである。そして致知即ち「先後するところを知る」とは、「本が始めであり先である、末は終わりであり後である⁽⁸¹⁾」ことを知る、つまり致知とは、格物で量った大學の本末先後を知ることであり、格物の内容のくりかえしにすぎない。毛が格物致知をとくに分けずに「格は知であり量度である⁽⁸²⁾」と言ったりするのはこのためである。毛の「格物致知」とは大學の三綱領八條目の本末先後關係をはかり、そしてその知を致したゆき先、すなわち經文の「知の至り」とは、「本を知る」つまり「修身が本である」ことを知ることであつた⁽⁸³⁾。毛の「格物致知」とは、「これは大學で初めて手を下すところで、ただおおまかにかんたんなもので、まったく努力はせず、ただ大學の本がどこにあるかを求めるだけである⁽⁸⁴⁾」というように、『大學』にしめされる學問の構造を理解することだけを意味し、實際の修養實踐の方法を示すものではなかつた。

このような毛の格物説は、陽明學が格物致知を「良知を致して心のなかの意の發する所(物)をただす」と解釋して、誠意の工夫と位置附けたこととは勿論異なっている。しかし毛は「致良知の三字は聖學の首功である。ただ大學の致知の注とすべきではないだけのことだ。……陽明はつねづね實行していることを最初の功夫としたのだ⁽⁸⁵⁾」と述べているように、致良知のテーゼ自體は贊同しており、ただそれを格物致知の解釋にあてることだけを拒んでいる。

實のところ毛の格物致知説は、陽明致良知説を受け入れられるものだった。それは、毛の格物致知がただ大學の構造を理解することだけにあてられ、實質上の實踐は格物致知の次の條目、誠意から始まるためである。「誠意の二字は、聖人の道に入る路で手を下す第一の工夫だ」⁽⁸⁶⁾と毛はいう。毛は「修身を本となす」という語を経文として尊重しながらも、「修身の本は誠意にある」として、大學八條目中、誠意を最も重視した⁽⁸⁷⁾。そして毛は誠意章に見える「慎獨」の工夫を、誠意という修養工夫の内實を示すものとした⁽⁸⁸⁾。誠意―慎獨という自らの心に直接工夫を加えることから『大學』が實質的に始まり、またそのさい朱熹のような事物の理の習得を必要としないことは、陽明學の「致良知」と共通するのである。

以上のように、毛の格物説は當初經文の考證に生まれたものであったが、陽明致良知説を組み入れることを可能にした解釋でもあった。そして毛はさらに自らの格物説の主張と朱熹の格物説に對する批判に、經學者としての立場、學問觀を讀み込んでゆく。

朱熹は格物を事物の理に窮め至ることと解したが、その具體的な内容は、經書を読み、經書に書かれた道義を明らかにすることがその第一であった。經書に書かれた理を明らかにし、自らの知識を推し極めることが學問の出發點と考える朱熹の格物致知解釋は、經學者にとってもなじみ易いように思えよう。しかし毛は現實に實踐した場合、朱熹の解釋は成り立たないと主張する。

第一に、經學者毛奇齡にとっては、經書を読んで物の理を窮めるという行爲が學問の初頭段階の次元に止まるものとは考えられなかった。毛はいう。「朱熹のいう物の理を窮めるとは、必ず厳しく完全さがもとめられる。『十の物のうち九の物を窮めるのはまあよいが、十割のうち九割を窮めたのではだめだ』と言っている。しかし一物に即して、死に至るまで窮めてもなお窮めつくせないものはある。ああ人の壽命はどれだけあるというのか。私は昔奔走しているときが多く、學ぶ時間が少なかった。ただ六藝だけを窮めたいと思っているだけなのだが時間にゆとりがなく一藝すらきわめないまま人生も終わりに近づいている。いわんや、窮めつくす事物は六藝のみに止まりはしない。朱熹はこれを大學の最初の工夫

だとしたが、一生涯、學を窮めたところでお誠意の段階に進むことはできない。そして究めかたがおおまかで亂雑で、もし六藝の文字について、解釋がひとたび誤っていたならば、十の物のうち九の物を窮めることができただけでなく、一つの物ですら十割窮めることはできない。思うに、大學に入るといふことはそれほどむずかしいものではない(89)。ここで毛が指摘するのは、經書中の物の理を窮めつくすことの困難さである。窮めなくてはならない理があまりにも多いこと、そして一つの物の理を完全に窮めることがいかに困難なことかを彼は言う。經學者として一つ一つの實證に相當の精力を費やしてきた彼にとっては、朱熹の格物説は學問の入口にしては困難に過ぎるものと考えられたのである。

第二は、朱熹のいう「格物致知」が、經書に即して事物の理を窮め、知識を推し極めて行くという經學上の行爲が、そのまま修養に展開していることへの批判である。毛はこの批判を、陽明學のテーゼの一つである知行合一論を根據に論じており、便宜上毛の知行合一説について先ず述べたい。毛は、經書について思考する時の知覺について次のように言う。

「學者の意が發する對象は多くの場合は經籍であつて、一日中思いをめぐらしており、これをおいては他にないのである。ただ意が經籍にむけられている場合は、知行は皆な經籍にある。その理にあたるものを察す。そして尋ね求めてその理を得る。これこそが知得である」(90)。毛の知が經書の理に對して働いているとき、その行とは「尋ね求めてその理を得る」、それは具體的に何をさすかは明示されていないが、おそらくは様々な角度から思いをめぐらし、あるいは廣く例證をさがしたりして、察した理を確實なものにするという行爲なのだろう。ここで王守仁(陽明)の言、「すべて行というのは誠

實にそのことがらをしてゆくことなのである。もし誠實に學問思辨の工夫をするならば、學問思辨もまた行といふことになる」(91)。という發言が或いは思い起こされよう。知が經籍に向けられているなら、行は經籍の理を得ることである、とは、換言すれば、知の對象と行の内實とは同一のものでなくてはならないといふことを毛は言っているのである。

これを踏まえて次の發言を見てみよう。これは朱熹の「格物致知」解釋の問題性を「誠意」との関係に焦點をあてて述べたものである。「(朱熹の大學)改本にしたがうというならば、「致知」と「誠意」とは、まさに大學の知行の二字で

あり、一つの大きなかめである。そもそもからして、知と行とは分裂したものではない。知があるものを知ったとすれば、行とはまさしくそのあるものについて行うのである。もし「格物」を事物の理に窮め至ることとすれば、知が事物にむけられていながら、行われるのが誠意であるということになるが、そのようなことがあったためしはない。もし、事物はただ知るだけで、誠意はただ行うだけだというのであれば、知と行との流れがちぎられてしまう。もし、事物については知った上に、さらに誠意についてもまた知らなくてはならない、というのであれば、事物については「行」が一つ少なく、誠意においては「知」が一つ多いことになる⁽⁹²⁾。ここでの毛の議論の前提は、前に述べたような、知の對象と行の内實は同一でなければならないという考え方である。もし「格物」が事物の理に窮め至ることとすれば、それは事物の理を求め、得るという行に展開すべきものである。そして意を誠にしようとするのであれば、知とは意の善惡を判斷することであり、行とは意の惡を去り善を爲すことでなくてはならない。しかし、朱熹の解釋では、「格物致知」を事物の理に窮め至り、知識をきわめてゆくこととみなして、知の對象を経書の理に對してむけているにもかかわらず、その展開たる行が誠意であるのはおかしい、と毛は言うのである。

このような知行合一論に基づく朱熹批判は、「知止而后有定、定而后能靜、靜而后能安、安而后慮、慮而后能得」の條の解釋において、さらに敷衍される。「(朱熹は)『理を窮めるといふことが止まるを知ることだ』といっている。しかし止まるを知るとは、心の内で善に止まることを知るのであり、事物の理はまだ知っていないのである。もしこれを事物の理を知ることだとすれば、「能得」とは、事物の理を得ることなのか、それとも心のうちで善に止まり得ることなのか。もし事物の理を窮めて、心のうちの善に止まり得るといふなら、衣を求めて食を得るようなもので、この世にこんな道理はない。もし、心のうちの善に止まり得ようと欲するなら、さらに(理を窮めて)止まるを知らねばならないのなら、事物については得が一つ少なく、(心のうちの)至善に止まることについては知がひとつ多くなる。これでは知得が二つに裁斷され、知を求めることと行を求めることが、別の路になってしまっている。先程の物の理を知って誠意を行うと

いうことと、今の物理を窮めて止善を得るということは同じことである。考え求める対象は黄河源流にあるのに、行う対象は江漢にあるのでは、水路は全くちぎられてしまっていて、まったくありえないことである⁽⁹³⁾。毛の考えでは、「定而后能靜」以下がすべて心の内部のことである以上、「止まるを知る」のも心の内にある止善を知ることではなければならない。しかし朱熹は心のうちの至善を「事理當然の極」とみなし、事物の理と同じものとしている。毛の考えでは、事物の理を得ることと、心のうちの至善を得ることは、衣と食、黄河と江漢、全く別のことからであったが、朱熹はそれを區別せず、事物の理を知るという經書研究を、心の内の至善を得るという修養の行爲に直結させており、それを毛は批判している。毛にとって、事物の理は事物の理として、心の内の至善は心の至善としてそれぞれ別々に求めなければ得られないものだった。そして毛は、窮める事物の理の内容が、たとえ禮樂といった心の陶冶に直接かわる内容のものであったとしても、そのまま修養に展開することはないという。「自らの知が禮樂にあるのに、行が意において達成されるということが出来るか。そもそも禮樂を知るということは、ただ禮樂を知るだけのことだ。私は已に禮樂を知っているから、私の心の行く所はさらに知る必要はないといってよからうか⁽⁹⁴⁾」。毛奇齡という人物は、禮樂を契機に經學を始め、一五種四四卷という著述をしながらも、罵倒癖の度は一層強まるばかりで、禮樂研究が何ら人間性の深まりに寄與しているようには思えない。この所論はそんな彼の人物像をも彷彿とさせよう。

それとはともかく、毛奇齡が朱熹の格物說を受け入れられない理由は、經書の研究、即ち彼自身の言葉で言えば學術が、直ちに修養に展開されているためであった。『大學』に示されている「格物致知」は「誠意」という修養行爲に展開している以上、「格物致知」が事物の理を窮める學術ではありえないというのが毛の主張である。陽明學では自心の完全性への信頼から、心へ直接工夫を加え、修養工夫の階梯から事物の理を窮めるという學術を排除し、そして知と行との合一を主張したが、これら⁽⁹⁵⁾の陽明學の所説は、學術と修養の未分化混融を厭う經學者としての立場を讀み込み得る構造をそなえていたのである。彼の清初の實證的經學を支え得る、學術と修養の分化という學問觀は、明學の代表陽明學の「致良知」

「知行合一」を繼承するという形をとってこそなしたものだ、という事實は興味深い。

毛奇齡の學術と修養の分化という主張は、さらに數延される。陽明學にとって讀書は第一義的に必要なものではなく、『大學』八條目中に示される階梯から讀書を除外しても問題はなかったが、經學者毛にとって經書の讀書は何らかの位置付けが必要であつた。前章でのべた「高笠先生の教え」では、經學を齊家治國平天下に用あるものとしてこれらの條目の内容にあて、明明德に修養を、新民に經學を据えており、毛は一時このように解釋したこともあつたのだらう。⁽⁹⁶⁾しかし結局この案は撤回され、經學は大學八條目中からは外された。「學」というのは、道と術の總名である。賈誼『新書』に引く逸禮では、小學業小道、大學業大道とある。學道と言えは大學の道のことであり、格致誠正修治平がこれである。學術といえは「正崇四術」(『禮記』王制)を學ぶこと、凡そ「春秋禮樂、冬夏詩書」が皆これである。⁽⁹⁷⁾これが學である。毛は、儒學という學問を、「學道」と「學術」の二つに分類し、『大學』に提示された全階梯を學道という一分野に屬するだけのものとし、經學という學術を『大學』に示された階梯の範圍外のものとして位置附けた。この理解からは、經學が修養の後に行われる從屬的な地位に位置したり、或いは經學という學術と修養を同一階梯内に歸し混融することを回避しようとする彼の意圖が明快に窺えよう。そしてさらに言うならば、大學の治平と經學が別の範疇とされたことによって、經世致用の爲の經學という位置付けもあるいは閉ざされ、單に純學術的對象となる理論的可能性すらあるということも考えられるのである。

以上のように、毛は學術と修養が未分化であるとして朱子學を批判し、『大學』の八條目から讀書を排除した陽明學を支持した。しかし、當然のことながら、學術と修養の未分化融合という批判は、本來は朱子學ではなく陽明學こそその責めを負うべき學術であつたことは言うまでもない。陽明學は、心の理以外の理の存在を認めず、「四書五經は心の本來的ありかたを説いたものであり……本來的ありかたさえ明らかになればそれが道を明らかにしたことにはかならない……」⁽⁹⁸⁾として、自らの心と係わらない讀書を排除したのである。毛は經書の讀書は心の問題と係わらないことを力説したのであ

り、議論の立脚點は陽明學と對極にあるといえる。

また毛の「知行合一」論の支持の仕方、王守仁とは若干齟齬をみせる。王守仁は知行合一を様々な場合において語ったが、大學に即して論じる場合、普通用いられる箇所は「如好好色、如惡惡臭」で、知と情動の一致をもって説明し、良知の發動がそのまま實踐をとまなうことをたとえている⁽⁹⁹⁾。概ね、陽明學における知行合一の主眼とは、朱熹の知先行後を批判し、道德的認識である知とはそのまま實踐である行であり、またそうあらしめねばならないとする、修養における實踐の強調にあった。しかし毛の知行合一の主張は、知の對象と行の内實の一致を主張するだけのものに止まっている。先に揚げた王守仁の言、「すべて行というのは誠實にそのことがらをしてゆくことなのである。もし誠實に學問思辨の工夫をするならば、學問思辨もまた行ということになる」では、知と行の對象を一致させているが、このあとには次のような言が続いている。「もし學問思辨してそれから行っていくというなら、どうして先に學問思辨することができようか。行うときにも一體どのようにして學問思辨のことを捨てられるのであろうか」⁽¹⁰⁰⁾。陽明學においては、學問思辨においても知先行後が排されているのである。それに對して、毛は經書にむかうとき「その理にあたるものを察す。そして尋ね求めてその理を得る」としており、知行の合一はその對象のみに限られ、知先行後の順は動かしがたいものとなっていることは明白である。

さらには、毛が誠意の工夫とした慎獨も、知先行後的である。そしてそれは、毛のいう「知」が果たして陽明學の「良知」に等しいものだったかという問題もはらんでくる。毛は慎獨の内容を次のようにのべる。「もし意を發して不善ならば、必ずその不善を知り、ひとえに惡臭が前にあるように惡んでこれを去る。その不善を知るのが知であり不欺である。惡んでこれを去るのが行であり、得であり、自慊である。意が發して善ならば、必ずその善を知り、ひとえに好色が前にあるように好み求めてこれを得る。その善を知るのが知であり不欺である。好み求めてこれを得るのが行であり、得であり、自慊である。……これが所謂慎獨であり、工夫である」⁽¹⁰¹⁾。ここでは明らかに知が先にあり、行が後である。ここで「如

好好色、如惡惡臭」という經文に表される情動、あるいは衝動ともいふべき性格は、善惡を判斷する知の形容ではなく、行や得という修養の形容であることに注目したい。また知について、毛は言う。「意が動くのを知らうと欲すれば、意は反つて自と動くことはできない。動くときに至つたら、必ず一瞬知を離れるところがあつてはじめて念を起こすことができる。おもうに、知というのは察に近いものである。ひとたび察すれば把握に近い。意を把握してしまつたらどうして(念を)起こせようか。だからこのときはただ照顧をしているべきだ」。毛のいう知は、陽明良知のように意と一如に心から流出するものではなく、意が起きて後、その意を觀察しその善惡を知る、自覺的な反省知なのである。實のところ陽明學の「致良知」のテーゼに見られるような、自らの心の完全性への信賴と衝動のごとき道德的直感性は、毛が誠意の工夫とした「慎獨」にはみることが出来ない。

以上のように、毛は陽明學の「知行合一」を根據に、知の對象と行の内實との一致を説くことによって、格物致知が誠意という心の内奥に向かう行に展開する以上、格物致知の對象は自らの心とかかわりのない物の理ではありえないと主張し、また「致良知」を奉じて直接自らの心に工夫を加えるべきだと説いて、『大學』に示されている學問の階梯から經學を排除し、經學という學術と修養を分離させ、學術と修養が未分化である朱子學を批判した。つまり學術と修養の分離という實證主義的經學の學問觀を支えたのは、超知識主義的主觀唯心論、陽明學のテーゼなのである。しかし學術と修養の混融という批判は、本來心の外の理を認めず、自らの心にかかわらない讀書を排除した陽明學こそ、その責めを負うべき學問だった。そして、毛奇齡がとく「致良知」「知行合一」の内實は、本來の陽明學の精神からは變容を來していた。毛の誠意の工夫、慎獨における「知」は陽明良知と異なり、自覺的に行われる反省知であつて、自らの心の完全性に對する高揚した信賴などは窺うことは出来ない。また、毛の「知行合一」は知行の對象の一致をいうだけで、毛の誠意の工夫は知先後行という順を踏んでおり、「知行合一」によつて實踐の重要性を説くなどということはなかったのである。

むすびにかえて

清初の實證主義的經學者、毛奇齡の學問に對する立場の變遷の中には、明代の學風からの繼承と斷絶がともにはらまれている。毛奇齡は本來詩文家であり、毛が經書研究に着手する契機と反宋の氣風は、明末文學運動の繼承のうちにあった。毛は、明代古文辭を發展的に繼承した明末の幾社の領袖陳子龍の影響を強く承け、時に經書も模範となるような文體の復古と反宋詩文の立場を確固としていたのである。しかし、この時期の毛の經學は、詩文の餘技に止まり、また反朱子學のベクトルも明確には現れていなかった。

毛が經學に專念する契機となつたのは、康熙右文の時期に翰林官僚を務め、御用學者としての榮達をねらつたことであつた。また北京文壇において清初を特徴づける宋元詩文の流行に出會つたことは、彼の反宋詩文の立場をさらに強硬なものにし、官を辭して後の經學は反宋——反朱子の様相を深めた。そして、毛の實證的經學は、明代の儒學の中心的課題であつた心性修養論を、概ね排除する形で進められた。これらは、實證的經學の成立にあたつて、明學との斷絶的側面がより強く働いている點といえよう。

しかし毛は五經の經學の内で培つた反朱子學を、最晩年には心性修養論の分野にも及ぼしていった。毛は先ず實證的な立場から、自らの格物説を提起し、朱熹の格物説を批判したが、やがてそれらの主張に、かねてより親近感をもつていた陽明學説と、經學者としての自らの立場を読み込んでいった。毛は「致良知」「知行合一」という陽明學のテーゼを支持することによって、學問の階梯から讀書を排除し、經學と修養を分離し獨立させた。陽明學の超知識的唯心論こそが、實證主義的學術を支える學問觀の定立を支えることになった。ここにおいて、清學を代表する實證主義的經學と明學を代表する超知識主義的陽明學は、折衷し得たのである。しかしその時には、「致良知」「知行合一」というテーゼに示されていた陽明學の精神それ自體は、ある種の變容を來さざるを得なかつたのであつた。

明—清の學風の移行が反動か連續かという問いがある。しかし毛奇齡の思想遍歴の事例からは、そのような二者擇一的問題の設定を許さない、斷絶面をはらみつゝ連續する、移行期特有ともいふべき複雑な様相が窺えるのである。

註

(1) 毛奇齡の全集『西河合集』經集に收められた著作は、凡そ五—種二—三六卷に上り、そのうち七種が皇清經解に、六種が續編に、二六種が四庫全書に採録されている。『西河合集』は清朝考證學のバトロン阮元の推獎に係り、流布した。阮元『曄經室集』曄經室二集卷七、毛西河檢討全集後序。「有明三百年間、以時文相尙。其弊庸陋譏儻。至有不能舉經史名目者。國朝經學盛興、檢討首出于東林劉蕺山講學標榜之餘、以經學自任、大聲疾呼、而一時之廢疾頓起。當是時、充宗起于浙東、肅明起于浙西、百詩起于江淮之間。檢討以博辨之才、睥睨一切、論不相下、而道實相成。……謂非檢討開始之功、則不可。檢討推溯大極河洛、在胡肅明之先、發明荀子千侯之易、在惠定宇之先、于詩駁申氏之僞、于春秋指胡氏之偏、三禮四書所辨正尤博、至于古文詩詞、後人得其一、已以自立于千古」。ただしこの文章は焦循の代作である。錢穆『中國近三百年學術史』第六章閻潛邱毛西河、參照。

(2) 戴震の後繼凌廷堪は「固陵毛氏出、則大反濂洛關閩之局、培擊詆訶、不遺餘力、而矯枉過正、武斷尙多、未能盡合古訓、元和惠氏、休寧戴氏、繼之諸聲詆、必求舊音、援傳釋經、心尋古義、蓋彬彬乎有兩漢之風焉」。(『校禮堂文集』卷二三、書二、與胡敬仲書)と述べ、毛奇齡の反朱を惠棟・戴

震の先驅と位置附けつつも、その過度の反朱こそが考證の武斷さを招いたとみなした。凌廷堪はさらに「嘗謂、蕭山之書、如醫家之大黃、實有立起沈疴之效、爲斯世不可無者、其他可勿論矣」(『校禮堂文集』卷二五、書四、與阮中丞論克己書)と、毛奇齡の學術を長年の朱子學の影響を除去する「醫科の大黃」即ち強い副作用を合わせ持つ劇藥の下劑に譬えている。毛の代表作『古文尙書冤詞』においても、朱熹は聖經たる古文尙書を疑うという過ちを最初に犯した人物として厳しく非難されており、『古文尙書冤詞』は聖經の權威の護衛の書という性格を持つ一方、廣義においては反朱の書ともいえる。毛奇齡の經學は、その考證の武斷さと過度の反朱のために、清人の間では、毛奇齡を考證學の祖とする評價は普遍的なものではなかった。惠棟の弟子江藩による『漢學師承記』に毛は立傳されなかった。章炳麟は支偉成『清代樸學大師列傳』を論訂し、元來「清代樸學先導大師列傳」の章にあった毛奇齡の傳を「毛奇齡於經學、謬亂之處甚多、應刪」としてけずり、さらに、「阮伯元好尙新奇、故于學海堂經解、有取毛氏。其實毛本文士、絕不知經、偶一持論、荒誕立見、故自昔無有取毛氏者。不當徇阮元之私言也」と阮元を非難する。浙東の後繼章學誠は「惟西河毛氏、發明良知之學、頗

有所得、而門戶之見、不免攻之太過、雖浙東人、亦不甚以為然也」(『文史通義』内篇五、浙東學術)として毛を浙東學派に含めない。朱子學に立つ者の毛奇齡批判はさらに厳しい。方東樹は「迄於楊慎郝敬李堪毛奇齡等、器識益浮淺、偏見顛倒、極口詆毀、徒欲自絕」(『漢學商兌』卷下)とし、毛奇齡の學を、顧炎武、閻若璩、惠棟という漢學の系譜とは別の系譜に歸している。

(3)

毛の考證の是非の検討は、清代以來なされてきた。全祖望『鮚埼亭集』外編卷一二卷、蕭山毛檢討別傳。全祖望は『蕭山毛氏糾謬』一〇卷をも書いたという。楊鐵儒『四書改錯平』一四卷。皮錫瑞『經學通論』、『古文尙書冤詞平議』上下卷。近代以降のものとしては錢穆前掲書、戴君仁『閻毛古文尙書公案』中華叢書編集委員會、一九六三年。林慶彰『清初的群經辨偽學』文津出版社、一九九〇年。林慶彰氏の書は、古文尙書のほか、易圖、詩傳詩說、周禮、石經大學に關する毛奇齡の所説が検討されており、裨益を受けた。毛の反朱子學については金原泰介「毛奇齡『論語稽求篇』に關する一考察」『中國哲學』(北海道中國哲學會)二二號、一九九二年、同「毛奇齡『論語稽求篇』—清初の集注批判—」松川健二編『論語の思想史』所收、汲古書院、一九九四年、北村良和「毛奇齡の禮說—宋學的近世への反逆—」『待兼山論叢』哲學編一一號、一九七八年、参照。

(4)

その理由の一つは、毛奇齡の學術が、經世致用への志向が薄い、純學術的考證とみなされたことにある。顧炎武・黃宗羲に代表される様な、宋明の傳統を踏まえた博學な經世

致用の學が、清朝支配の確立とともにその志を失い、純學術的な考證學が成立する、という思想史觀の下では、明學との關係を考察すべき學術は「經世致用の學」であって、毛奇齡の「純學術的考證」にはその必要がなくなる。錢穆の次の言は端的にそれをしめす。「明清之際、諸家治學、尙多東林遺緒、……然皆有關於宋明之緒論也、不忘種姓、有志經世、皆確乎其為故國之遺老、與乾嘉之學、精氣靈迥焉、……繼之以潛邱西河、此國亡不復後之所謂考據學也」(前掲書、自序)。

陳祖武『清初學術思辨錄』中國社會科學出版社、一九九二年、第四章、經學與考據學風的醞釀、三節、毛奇齡與清初經學も同様の立場をとる。ただし、毛奇齡の學術が現實社會と全く無縁であった譯ではない。毛は、蕭山の勢豪の宗族による湘湖の私的干拓(盜湖)への反對運動の旗手であり、その活動の中から『湘湖水利志』等の著作が生まれた。R. Kiehl Shoppa, *Xiang Lake: Ninety Centuries of Chinese Life*, Yale Univ. Press, 1989. 参照。本書は蒲池典子「地域の歴史とマクロヒストリー」『中國—社會と文化』、第四號、一九九〇年、で詳しく紹介されている。また、私見によれば、毛の家禮についての言説は現實における實踐への志向が強い。毛の家禮については、小島毅「婚禮廟見考—毛奇齡による『家禮』批判」『柳田節子先生古稀記念中國の傳統社會と家族』汲古書院、一九九三年所收がある。ただし毛の經世致用への關心は、親族や地域といったレベルに止まり、顧黃らのような國家の構造變革への志向までに達しておらず、清朝官吏としての限界をみせるのも、また事實である。

(5) 錢穆前掲書、参照。

(6) 『清代學術概論』商務印書館、一九二〇年、第二、三說。反動説が通説となってきたことについては、山井湧「明學から清學への轉換」『書報』四一八、一九六一年（後）、『明清思想史の研究』東大出版會、一九八〇年、所收）を参照。

(7) 明末清初の思想史を斷絶としてではなく、連續性の面を重點的にみる研究として、後藤基巳「清初政治思想の成立過程」『漢學會雜誌』一〇卷二號、一九四二年（後『明清思想とキリスト教』研文出版、一九七九年所收）、濱口富士雄「清學成立の背景について」『東方學』五八、一九七九年（後『清代考據學の思想史的研究』國書刊行會、一九九四年所收）、井上進「漢學の成立」『東方學報』六一、一九八九年、Edward T. Chen, Chiao Hung and the Revolt against Cheng-Chu Orthodoxy: The Left-Wing Wang Yang-Ming School as a Source of The Han Learning in the Early Ch'ing, William Theodore de Bary ed., *The Unfolding of Neo-Confucianism*, Columbia Univ. Press, 1975, 余英時「從宋明儒學的發展論清代思想史」(一九七〇)「清代思想の一個新解釋」(一九七五)（共に『歷史與思想』、聯經出版事業公司、一九七六年、および『中國思想傳統的現代詮釋』、江蘇人民出版社、一九八九年所收）。溝口雄三「中國前近代思想の屈折と展開」東大出版會、一九八〇年、および溝口他「儒教史」山川出版社、一九八七年。大谷敏雄「清代政治思想史研究」汲古書院、一九九一年など。清朝考證學の成立と展開を總合的に著述した書として Benjamin A. Elman,

From Philosophy to Philology; Intellectual and Social Aspects in Late Imperial China, Harvard Univ. Press, 1984. があり、明清思想の斷絶面と繼承面を廣く記述している。

(8) 近年、大陸において、毛の理氣心性の學に關心が寄せられ始めた。陳德述「試論毛奇齡的反宋學思想」社會學輯刊第五二期、一九八七年、陳鼓應、辛冠浩、葛榮晉主編『明清實學思潮史』齊魯書社、一九八九年、第四〇章、「毛奇齡崇尚『事功』反對『以空言說經』的思想」、王茂、蔣國保、余秉頤、陶清著『清代哲學』安徽人民出版社、一九九二年、第二章、理學與心學的最後爭辯、黃愛平「毛奇齡與明末清初的學術」林慶彰、蔣秋華主編『明代經學國際研討會論文集』一九九六年。黃氏の論は毛の學術を全般的に述べたものだが、毛の理氣心性の學と經學との關係を考察しようとする姿勢が見える。

(9) 毛の生涯についての史料としては、『西河文集』、墓誌銘一「自爲墓碑銘」及び『西河合集』卷首の門人盛唐による「西河先生傳」がある。しかしこれらは虚飾のための創説が織り込まれ、虚實がない交ぜで、全面的に信頼することはできない。「自爲墓碑銘」は「Pai-yi Wu, *The Confucian's Progress: Autobiographical Writings in Traditional China*, Princeton Univ. Press, 1990, chapter 7」自敘傳文學という立場から分析がなされている。その他、全祖望「結埼亭集」外編卷一二、蕭山毛檢討別傳があり、上記の書よりも信頼に足る記事も少なくないと考えられるが、この文

章はそもそも毛奇齡糾彈の爲に書かれたという本來的な偏向を含む。このような史料上の制約により、思想形成過程を扱いつながりも毛奇齡の生涯の事跡についてはごく簡単に觸れるに止めざるを得なかった。

- (10) 毛奇齡の没年は、康熙五十二年（一七一三）九一歳と、康熙五十五年（一七一六）九四歳の二説がある。毛奇齡の門人蔣樞は「先生自康熙三十八年以降、越五年而東歸草堂、又九年而卒」という。これをそのまま計算すれば毛奇齡の卒年は康熙五十二年（九一歳）となり、陳祖武氏はこの説を取っている。しかし、「東歸草堂」即ち毛奇齡が蕭山に轉居した年が康熙四四年乃至四五年であることは著作中に頻見され、この年を基準に計算すると、康熙五十五年（九四歳）の可能性が出てくる。康熙五十五年説は蕭山縣志にも記載があり、本稿ではとりあえず、毛奇齡の卒年を康熙五十五年とした。なお、『國朝先正事略』では毛の没年を八五歳としているが、これは誤りであらう。

- (11) 本稿では、京都大學附屬圖書館蔵の嘉慶元年序刊本を使用し、必要があれば他書を参考にした。なお『西河合集』に採録されなかった『四書改錯』は、嘉慶一六年跋の單行書を使用した。

- (12) 但し『續詩傳鳥名』の巻頭には、明清鼎革以前に『毛詩續傳』を作ったが兵亂と怨家のために散失し流浪中に記憶に基づいて『國風省編』『毛詩寫官記』『詩札』の三種を作った、とある。この言に基づき『西河經集凡例』には未冠時に『毛詩續傳』三八巻を著作したと書かれ、『清史稿』等にもその

ように書かれた。しかし『國風省編』『毛詩寫官記』『詩札』など初期の著作では『毛詩續傳』については片言も觸れられておらず、『續詩傳鳥名』という康熙四五年以後に成立した最晩年の著作において初めてその名が登場するのは、きわめて不自然であり、晩年の創説と考えられる。『西河經集凡例』は毛特有の自己發揚の爲の作り話をそのまま採用しているため、著作年代については誤りが多く、その使用には慎重さが必要である。

- (13) 『論語稽求篇』卷一「予少讀論語爲經、生長而棄去、及以辭賦應制科。暨館閣撰述、則皆與經義無與。然而甫乞暇讀易、讀禮、讀春秋論語」。

- (14) 常人にとっては恐らくは不可能な所業であらう。しかし彼はその超人的な記憶力と博聞強記ぶりが後世様々に傳説化される程の異才の持ち主であった。『清稗類鈔』卷六〇、異稟類、「毛西河五官並用」「毛西河博聞強記」「毛西河默寫市招」「毛西河默寫染肆帳冊」を参照。

- (15) 錢穆前掲書。

- (16) 劉宗周への從學については『大學知本圖說』の巻頭にのみ記載があるが、『大學知本圖說』の記述は信用性が極めて薄く、全祖望もその事實を否定している。但し康熙七年劉宗周の高弟が開催した古小學講會に毛奇齡は出席しており（邵廷采『思復堂集』卷七、謁毛西河先生書）、また劉宗周を鄉學と認識していた。『西河文集』牘、九、答姜生「此間理學、推孫徵君張仲誠二人、大河南北從若影附、其所著亦甚與姚學胞合、第未見戴山所著、故徵君輯道一錄、自先儒迄今、有戴山

名氏、而無其書、能寄學言聖學宗要、甚善、率付無緒」。白鷺洲講學については「自爲墓碑銘」の他頻見する。張沐の講學への参加については『西河文集』牘一、一二、寄復上蔡張先生「密邇講堂……僕素失學、實不知此中節次、何始何卒、即近年稍知讀古本大學、然尙以捉摩未定、觸手胡突。頃讀爲學次第一書、知窮理力行之先、原有立志存養二節……」。

- (17) 『西河文集』劄子一、奉史館總裁劄子。明史編纂時の道學傳立傳論争については李晉華『明史纂修考』哈佛燕京學社出版、一九三三年、參照。

- (18) 毛は流浪以前において既に「好んで人の文を甲乙し」ていた。彼の中庸を缺いた「好辨」ぶりは『四庫提要』でも繰り返し非難されている。

- (19) 「折客辨學文」の末尾には康熙三六年と記されている。その上、執筆年代はさらに降ることが考えられる。注(64)參照。また「聖學非道學文」の中にも道學傳立傳問題についての回想があるが、「折客辨學文」における敘述と異なる記述もある。

- (20) 『施愚山集』文集卷六、毛大可詩序。同書、卷一七、毛子傳。

- (21) 彼は少年時代陳子龍から「才子の文」と評されたという。登樓社については謝國禎『明清之際黨社運動考』商務印書館、一九三四年、「西冷十子」については廖可斌『明代文學復古運動研究』上海古籍出版社、一九九四年、參照。毛奇齡と雲間派の親しい交わりと陳子龍支持を示すものとしては、『西河文集』序三、雲間蔣會策詩集序、序一一、蒼崖詩序、

序二〇、張弘軒文集序、蘇子傳胥山詩序、序二二、劉櫟夫詩序、等。

- (22) 陳子龍『陳忠裕公全集』卷三〇、雜著、壬申文選凡例。

- (23) 『西河文集』序一二、王西園偶言集序。

- (24) 陳子龍の文學論については袁震宇・劉明今『明代文學批評史』上海古籍出版社、一九九一年、及び廖可斌前掲書を參照。

- (25) 陳子龍『詩問略』については、井上進「復社の學」『東洋史研究』四四—二、一九七五年、參照。陳子龍と交南英との論争については小野和子『明季黨社考—東林黨と復社—』同朋舍出版、一九九六年、四一—四頁を參照。毛奇齡も『西河文集』序一二、王西園偶言集序でこの論争に言及している。

- (26) 前注の他、宮崎市定「張溥とその時代」『東洋史研究』三三—三、一九六四年(『宮崎市定全集・14明清』所收)參照。
- (27) 『西河文集』箋、雜箋六「用經中字、雖稍誤不害。自漢以前、凡周秦間、引經有與本經不謬一字者否。行文自有機械、引彼就我、有不能不更置者。而宋人必斷斷于一字一畫之間、豈有文章哉」。

- (28) 『西河文集』序一「舊評曰、西河傳誌自史漢以下、書記自魏晉以下、雜著自六朝以下、序自韓柳以下」。

- (29) 『西河文集』序二八、沈方舟詩集序「往者、予來杭州、每與陸君景宣、丁君樂園、主客論詩。其時持論太峻、尙墨守嘉隆間人不讀唐以後書之說。而既而于役海內、則時局大變、陰襲虞山宗伯之指、反唐爲宋、而陽飾之以元和長慶之體、曰吾唐人也」。嘉隆間人」とは、王世貞を筆頭とする明代「古文

辭」の所謂「後七子」を指しているよう。王世貞については、前掲の書々の他、楊文信「淺論王世貞的當朝史著作」論衡一——、一九九四年、参照。

- (30) 『西河文集』墓誌銘一〇、瘞珍誌銘「予嘗曰、生平可幸者三、一、行文無宋人論習、二、無負郭田作衣租食稅男兒、三、不爲繼子、慈孝兩隔」。

- (31) 『西河文集』詩話五、王漁洋『居易錄』卷二。このエピソードは青木正兒『清代文學批評史』（『青木正兒全集』第一卷所收、一九六九年）、に詳しい紹介がある。

- (32) 『西河合集』文集・序二二、何生洛仙北遊集序「人能爲唐詩、而後可以爲宋元之詩。……顧能爲唐詩者、必不爲宋元之詩。……吾鄉爲詩者不數家、特地僻而風略、時習沾染、皆所不及。故其爲詩、皆一以三唐爲斷。而一入長安、反驚心于時之所爲宋元詩者。以爲長安首善之地、一時人文萃集、爲國家啓教化、而流俗蠱壞、反至于此。遂一手楷格、以與時之波靡者爭」。

- (33) 『四庫全書總目提要』經部、詩類存目、國風省篇條「所論多與傳義不同、或據他說、或自爲斷制。雖聞有考證、要於詩義未能盡合」。同書、詩類二、毛詩寫官記條「然其書雖好爲異說、而徵引博證、亦不無補於考證。瑕瑜並見、在讀者擇之而耳」。

- (34) 『國風省篇』卷一。

- (35) 『白鷺洲主客說詩』一卷。本書の卷首には、康熙六年の白鷺洲講會で、楊洪才らと詩經について問答を行った際、施潤章がとった記録を轉寫したものと書かれている。しかし『毛

詩寫官記』や『詩札』を著作した時期は、白鷺洲講會以後に滞在した汝寧においてである。白鷺洲講會時にかくも劇甚な反朱に基づく詩經學が成立していたはずがなく、明らかに晩年時の附會の説である。なお『白鷺洲主客說詩』中に、閻若據の説が引用されていることを根據に、毛の經學は流浪時代に閻若據の學に觸れたことにはじまると主張されることがある（張穆『閻若據先生年譜』卷三、全祖望『鮚埼亭集』外編卷一二、蕭山毛檢討別傳）が、以上により、その論は成立しない。

- (36) 全祖望『鮚埼亭集』外編卷一二、蕭山毛檢討別傳「其初年所踏襲、本不過空同滄溟之餘、謂唐以後書不必讀。而二李不談經、西河則談經、於是併漢以後人、俱不得免。而其所最切齒者爲宋人、宋人之中、所最切齒者爲朱子。其實朱子亦未嘗無可議。而西河則狂號怒罵、惟恐不竭其力、如市井無賴之叫罵者、一時駭之。……若其文、則根柢六朝、而泛濫於明季華亭一派、遂亦高自夸詡、以爲無上。雖說部院本、拉雜兼收、以示博」。

- (37) 『西河文集』詩話七「明詩與唐詩絕遠、惟何大復稍得劉文房體貌、而餘皆不及。若嘉隆七子、則第倣盛唐影響、近所謂得其郭廓、其于唐人刻劃沈摯、循題即事之法、全然不曉。而目爲唐詩 冤矣。近以惡明詩、而併惡及唐、識者謂惡丑及頃、惡陽虎而及孔子。予謂、孔陽丑頃原是相似、故可比擬、明何與于唐、而以此擬之」。一方、古文辭支持の文言もある。『西河文集』序二二、張澹民詩集「予少好宋元詩、既而隨俗觀鍾伯敬選詩、又既而悉棄去、效嘉隆開王李吳謝邊徐諸詩」。

(38) 錢謙益と歸有光の古文辭の復古批判については、「錢謙益と清朝經學」「吉川幸次郎全集」第一六卷所收、參照。吉川幸次郎氏は、反古文辭運動の領袖錢謙益(牧齋)の文學觀を論じ、「いわゆる「考證學」の訓練が、さいしよ牧齋を中心として、「集部」文學の畑で行われ、のちそれが「經學」に轉移した」と「豫測」される。錢謙益は經書の必要性は主張したが、實際經書研究は残していないため、錢謙益が果たして「中心」であつたかは疑問であるが、考證學の訓練が文學畑で行われたという指摘については感と同じくする。

(39) 鍾惺の詩經學については井上進「漢學の成立」「東方學報」六一、一九八九年、參照。

(40) 葉夢珠『閩世編』卷八、文章「啓禎之際、社稿盛行。主持文社者……其東則有張西銘溥、張受先采、吳梅村偉業、黃陶庵淳耀、……吾松則有陳臥子子龍、夏彝仲允彝、澎燕又賓、徐闇公孚遠、周勛伯立勳、皆望隆海內、名冠詞壇。……一時文章、大都騁才華、矜識見、議論以新闢爲奇、文詞曲麗爲美。當好尚之始、原本經傳、發前人之所未發耳。……六經四子、任意詮解、周程朱註、束之高閣。……本朝以武功定天下、世祖章皇帝投戈講義、文章取士、悉因明制、惟禁社稿。……而夙習不能遽變、一二好奇之士、主持選政、丁亥房書、句琢字彫、用古而必欲使人難解、用字而必欲使人難識。猶憶予曾讀君子不重文、而篇中二最佳句曰、青青之誤、黃黃之美。蓋本于詩、青青子矜、以譏佚達、狐裘黃黃、以思都人士也。……如此詞意、猶屬易解、其他不可解而可笑者、難以枚舉」。

(41) 毛の書いた明史の草稿は『傳』卷八、および『勝朝影史拾遺記』六卷、『後鑒錄』七卷、『蠻史合志』一五卷、として『西河文集』に收められている。學問の職業化については、Einan 前掲書、參照。

(42) 『西河文集』書七、復杜陵生「頃聞越中詩文之選、群推杜陵爲政、甚善。某雖戒詞句之學、然食指猶動。但此時宋元惡習盛行長安、某不憚直指其非、幸群公相讓、不敢抗爭。此事得杜陵一振興之、必有可觀。特某遍遊宇內、恨無一眞讀書人、經學既已響絕、而禮樂二字、開口便錯。偶與同館官論郊壇之禮、訛舛百出。即嘉靖大禮一節、雖未分題、然倉卒語及、便一闕而散。至館長以樂章配音樂下議、則雖淹雅如吳志伊、亦不能出一言相答。某年已漸衰、倘幸歸里、妄思以殘年著禮樂二書、以存一線。若雜詩雜文、則筐篋尙多、斷不敢一字相質、實薄之也。蔣平階は陳子龍の出身地華亭の人で「東林列傳」の作者。その詩文は「詩宗唐人、才力豐健、猶有幾社餘風」(徐世昌『晚晴簃詩匯』卷五一)「力選正始、未免格律所拘」(朱彝尊『靜志居詩話』卷二二)と評されており、蔣平階は幾社、そしてそれが淵源する明代「古文辭」に近い立場だったと考えられる。

(43) 『西河文集』議。その中心をなす『歷代樂章配音議』と『擬北郊配位尊西向議』は「北郊配位尊西向議」一卷として併せて經集に採録された。

(44) 『西河合集』序目、易經諸集序目「合肥相公嘗言、先生初入館時、本館筆帖式、多以易義繹講、籍之進講。先生隨扣隨應、了無滯滯。及修館攻位、將作諸官歷、咨以陰陽向背之

義。在館者、皆囁嚅莫辨。而先生指顧娓娓、辟京焦以來封氣卦位諸說、而第舉伏羲十字與黃帝明堂之九字、互相衡量、而其說已定。蓋實學之有裨于實用如此。ただし毛自身は易の主著「仲氏易」は、仲兄錫齡の説を承けたものという。易以外の著作においても、仲兄の説は、しばしば毛奇齡の主張の核心部分を補強する（注（51）所引の資料参照）。これが眞實ならば、錫齡はかなりの學才の持ち主といえる。しかし長兄の萬齡が姚際恆や毛際可といった有名人との交友もあり、蕭山縣志にも名を残しているのとは對照的に、仲兄錫齡の名は全く世に知られていない。仲兄錫齡の言とは、毛奇齡が異説を主張するに當たって、師承を承けたという形をとるためのレトリックだったのではないかと考えられる。

（45） 皇帝の易・律呂という關心の所在は、當然官僚に影響を與えた。後年の例ではあるが、『康熙起居注』康熙五四年乙未正月二七日甲子「諭曰、今日召爾等特爲科場一事。科場出題關係緊要、鄉會經書題目已有旨、不拘忌諱、斷不可出熟習常擬之題。朕常講易及修定天文律呂算法等書、人人皆知必以此等書擬題。……朕前日考試翰林、竟有不能詩文之人、詩中有用習坎等字樣者。總因朕素講易、故不計切題、濫用易經等書」。康熙帝の易と律呂への關心によつて、科舉試には易と律呂が繰返し出題され、翰林考試の際には易の文字を用いて詩を作るような者があらわれる事態が起きていた。

（46） 『西河文集』序三二、佟國舅一等公周易註序。序三〇、一等公皇太舅佟公六十壽序もある。

（47） 『四庫提要』小學類三、古今通韻條「蓋其病在不以古音求

古音、而執今音部分以古音、又不知古人之音、亦隨世變、而一概比而合之。故徵引愈博、異同愈出、不得不多說條例以該之、迨至條例彌多、矛盾彌甚、遂不得不遁辭自解、而叶之一說生矣。皆逞博好勝之念、牽率以至於是也」。

（48） 毛奇齡の音韻學については賴惟勤「清代以前の協韻説について」『中國音韻論集』（賴惟勤著作集1）一九八九年所收、参照。

（49） 康熙二十四年は毛が會試の同考官を務めた年であり、科舉に纏わる何らかの果が及ぶことを恐れて身を處した可能性が考えられよう。しかし結局病の爲に復職は叶わなかった。毛の獻書は律呂の三書その他、皇太後の死去の折りの康熙帝の至孝を稱えた『聖孝合錄』（康熙二十七年）、「擬喪制以日易月議」（二六年）、明史總裁にあてて梁儲傳を論ずる「奉史館總裁劄子」、嘉靖大禮議を論ずる「又奉史館總裁劄子」がある。毛の嘉靖大禮議に對する見解を論じたものとして、横久保義洋「嘉靖大禮議の經學的解釋」毛奇齡の立場―『中國研究集刊』辰號、一九九三年、がある。

（50） 『論語稽求篇』卷一「明制以八比取士、士子挾四書一編及他一經、穴紙而貫以繩、居置几按、出而携之巾箱、閒及試禮部有名、則唾而抵之牀下曰厭晦。……則是經學之必無籍于八比、明矣。……而宋朱氏註、則又僅見何氏一書、別無他據、旁彙以同時學人之言、似與聖門之所記、稍有齟齬。先仲氏嘗曰、此宋儒之書、非夫子之書也。而乃有明取士、勸爲功令、家呻戶嘯、習矣不察。……而今之習論語者、未嘗于新舊兩註有所窺見、一遇引經、輒墨守章句、以爲功令所在、不可踰越。

是徒以一時肄業之故、而反欲廢千聖百王之所學、不可也」。

- (51) 彼のこの主張は、黃宗羲『明夷待訪錄』の案を想起させよう。黃は、注疏・大全など漢宋諸儒の説を全て列擧した上で、自己の見解を附け加えることとし、一先生の説(當然朱子を指す)を墨守する必要はない、という案を提起した。黃と並び稱せられる顧炎武は、科擧の弊書を對策マニュアルの横行や出題傾向の限定に見、朱子説の強制については何ら問題にしていけない。異説の主張が經學の盛行に繋がるという學問觀は、「浙東人、大概主自立說、不論是非、但立異同」(李光地『榕村續語錄』卷九、本朝人物)などと非難される浙東學術の傳統であり、また百花繚亂の學説がその内部から出現した明末陽明學の狀況の反映でもあろう。黃宗羲も毛奇齡も空疎な議論を繰り返した明末の學術を批判したが、しかし彼らが何を以て「學術の盛行」とみなすかというイメージは明末と變わりはなく、「學術源流、宜歸一是」(徐乾學。注(57)參照)という學問觀とは遠い。

- (52) 『四書改錯』においても、卷頭で朱熹の誤りを言及するに際しては「日讀四書、日讀四書註、而其就註義以作八比、又無一不錯」と微妙な言いまわしをする。

- (53) 『論語稽求篇』卷一、『四書改錯』卷一。『四書改錯』卷一では「其神鑒卓然、深知學官經註有誤如此」と斷言する。

- (54) 『四書改錯』卷一「他日皇上南巡、當躬進此書、以句聖鑒、否則藏于家、以俟門生兒子之入獻焉」。版木の逸話は全祖望『鮚埼亭集』外編卷二二、蕭山毛檢討別傳。

- (55) 熊賜履の失脚については瀧野邦雄「李光地と熊賜履(下)」『經濟理論』二五二、二五三、一九九三年。張烈と陸隴其の人物像とその學問について、李光地は「張武承烈、予同年友、其所著易、本之本義、再引不攘人、只是無大發明、與陸稼書差不多、人亦相似、二人亦相好、但自己主意一定、偏執到底、急切說不轉、難與相商量」「陸稼書讀朱子書、外此皆不讀、覺得枯稿窄隘」(『榕村續語錄』卷九、本朝人物)と言

う。陸隴其の思想については三浦秀一「湯斌と陸隴其」清初士大夫の人間理解と經世意識』『文化』四八一、二、一九八四年。陸隴其の官僚としての處生については、山田耕一郎「監察御史陸隴其と捐免保舉問題」『神田信夫先生古希記念論集・清朝と東アジア』山川出版社、一九九二年、參照。

- (56) 當時の李光地が王學の影響を受けていたことについては陳祖武前掲書、第一〇章、李光地與清初理學、參照。因に康熙帝は「許三禮、湯斌、李光地、俱言王守仁道學、熊賜履惟宗朱熹、伊等學問不同」(『康熙起居注』康熙二八年九月一八日辛亥)として、李光地を王學者に列している。

- (57) 徐乾學『憺園全集』修史成議「一、凡載理學傳中者、豈必皆勝儒林。宋史程朱門人、亦多有不如象山者。特學術源流、宜歸一是。程朱者爲切實平正、不至流弊耳。陽明之說、善學則爲江西諸儒、不善學則爲龍溪心齋之徒、再傳而後、若羅近溪周海門之狂禪、顏山農何心齋之邪僻、固由弟子喪失師傳。然使程朱門人、必不至此」。

- (58) 尤侗『良齋雜說』卷二「歷代史、止有儒林文苑。而宋史獨立道學傳、道學之名立、而偽學之禁起矣。朱陸雖有異同、其

爲道學一也。今以朱子入道學、而以陸氏兄弟入儒林、可乎。且呂祖謙・蔡元定・胡安國・眞德秀・魏了翁皆道學嫡派、並入儒林、豈爲當乎。初修明史、擬立道學傳。而明朝道學竟分門戶、薛瑄以下宗朱者也、王守仁以下宗陸者也、又有陳獻章江門別派。若立道學傳、則彼此警警、靡已時矣。予謂文清宰相、文成通侯、並列大傳、餘子俱入儒林可也。」

(59) 『康熙起居注』康熙二十六年丁卯六月初九日乙卯、上乃諭斌曰、「朕常讀朱子、王陽明等書。道理亦爲深微、乃門人各是其師說、互爲攻擊。夫道體本虛、顧力行何如耳。攻擊者私也、私豈道乎。朕於古來人物從不肯輕爲評議、卽於今人亦然。若人心無私、何庸攻擊」。

(60) 『康熙起居注』二十二年十月二四日辛酉「上問、理學之名、始於宋人否。張玉書奏曰、天下之道理、具在人心、無事不有、宋儒講辨、更加詳密。上曰、日用常行、無非此理、自有理學名色、彼此辨論益多。牛鈕奏曰、隨時體認、義理眞無窮盡、不必立理學之名。上又問、湯斌云何。斌奏曰、理學者本乎天理、合乎人心。堯舜孔孟以來總是此理、原不分時代。宋儒講理、視漢唐諸儒較細、故有理學之名。其實理學在躬行、近人辨論太繁耳。上曰、朕見言行不相符者甚多。終日講理、而所行之事全與其言悖謬、豈可謂之理學。若口雖不講、而行事皆與道理符合、此卽眞理學也。」

(61) 井上進氏は、康熙帝の程朱學發揚は「體制の意志を自らの意志とし、『聖主』に忠誠をつくす『名臣』を輩出させること」を旨指していたとする。「模學の背景」『東方學報』六四、一九九二年、參照。

(62) 山下龍二『朱子學と反朱子學』研文出版、一九九一年、李鳳全「清朝前期の心學について」『中國哲學論集』（九州大學）一九、一九九三年、參照。

(63) 『李恕谷年譜』卷二、康熙丁丑條。

(64) 『西河合集』四書索解序目。ただし毛が陽明學支持を高論した「折客辨學文」は、その文末に康熙丁丑潤月と書かれている。しかし丁丑（三六）年の年末に毛に従學した李塋や三八年に従學した姚江書院の主講、邵廷采らの毛とのやりとり「折客辨學文」における議論は踏まえていない。特に李塋は毛を厚く尊敬し自らの著書で關連する毛の書を引用することが通例であるが、李塋三七年の筆になる『大學辨業』に引用される毛の書は『太極圖說遺義』のみである。従つて康熙三六年の段階では「折客辨學文」と『大學證文』はともに著作されていなかったと考えられる。また「折客辨學文」中の心性修養論は、『大學證文』より進んだ内容も持つており、『大學證文』後の著作と考えられる。

(65) 『論語精求篇』卷一「聞嘗欲取其義理、探其旨趣、剖析討論、務爲可安。而義理廣大、就仁智所見、皆可以各爲爭執、而至于旨趣精微、陰顯毫末、離朱不能視、子野不能聽。是者既不敢自直而相安、於非者即欲駁爲刊之、而無所于證定。然而言論旁及、多見事物。凡夫禮儀器制方名象數文體詞例、皆事物也。如人身然、義理者府藏也、事物者耳目也。府藏人所不見、我以爲府、而人必爭以爲藏、何從質辨。惟耳目昭昭在人人、有指耳而稱目、指眉頰而稱頤頤者乎。義理難明、則吾以事物明之。府藏難辨、則吾以耳目明之。……是以無據之

言、必不以置喙、無證之事、必不以炫聽、偶有所見、則必使聖賢形模、明明可按。

(66) 『李恕谷年譜』卷三、康熙癸未條、『四書謚言』卷三。

(67) 『易小帖』卷五「此其中有至理焉。極者至也、所謂易其至焉者也。其在天地、以不二之物、生陰生陽、生四時、生萬物、此天地之至理也。易亦有之、以義卦言、太極一畫也、一畫者理之至也、即陽也、乾也、乃以一生兩、則生坤也……」。

(68) 『仲氏易』卷二八「此爲揲筮三致意也、夫祇一揲筮而本乾坤、而全民用、至于如是、是故揲之先、合五十之數、聚而不分有大中之道焉、說文極中也、屋極謂之中、言不分于一隅也、崔憬云、捨一著爲太極、是也、而于是分之爲二、以象兩、則是太極生兩儀也……」。但し、京大附屬圖書館藏本ではこの書き替えはなされていない。この文章は東大東洋文化研究所、内閣文庫、東洋文庫所藏本からの引用である。

(69) 『易小帖』卷五、『李恕谷先生年譜』卷三、康熙戊寅條。

(70) 『尚書古文疏證』卷八、張穆『閻潛邱先生年譜』卷三。

(71) 『西河文集』序、二四、送潛丘閻微君歸淮安序「閻若據」出其所辨尚書二十五篇、廣其文約數十卷、挾之遊錢唐、……(予……)乃取所爲文讀之、謂之曰、吾不知於漢北海君相去何等、若唐之孔仲遠、趙宋之深寧度、則出之遠矣」。いかに稱揚をむねとする文章とはいえ、『古文尚書冤詞』における惡罵を考えれば、偽って文章を飾ったと解釋するのも妥當ではあるまい。

(72) 『西河文集』書七、與閻潛邱論尚書疏證書「昨承示尚書疏證一書、此不過惑前人之說、誤以尚書爲偽書耳其。于朱陸異

同、則風馬不及、而忽詬金谿、竝及姚江、則又借端作橫枝矣。尚書本聖經、前人妄有遺議者、亦但以出書早晚、立學先後、爲疑、未嘗于經文有不足也。且人心道心、雖荀子有之、然亦荀子引經文、不是經文引荀子。……又且正心誠意、本于大學、存心養性、見之孟子。竝非金谿姚江、過信僞經、始倡爲心學、斷可知矣。今人于聖門忠恕、毫釐不講、而沾沾于德性問學、硬樹門戶。此在孩提稚子、亦皆有一砥陸關王之見、存于胸中。以尊兄卓識、而拾人牙慧、原不爲武。然且趨附之徒、借爲捷徑、今見有以此而覲進取者。尊兄雖處士、然猶出入于時賢時貴之門、萬一此說外聞、而不諒之徒、籍爲口實、則以此而貽累于尊兄之生平者不少。……鄙意謂、尚書疏證、總屬難信、恐于堯舜孔子千聖相傳之學、不無有損。況外此枝節、更爲可已。何如、不具」。

(73) 『尚書古文疏證』中の陽明學批判の箇所は、第一二八條において、古文尚書が偽作だとすれば孔安國は孔廟の從祀から外すべきか、という問題を論ずる際に、一旦從祀されながら廢祀されたことのある例として王陽明を挙げ、その學問を紹介するのに東林派の顧憲成、高攀龍が陽明學の無善無惡を批判した長文をそのまま載せたことであり、そして強いて挙げれば、尚書の傳心訣を荀子の人心道心に基づくとして偽作を主張する際、傳心訣を「萬世心學之祖」とした程度である。しかし傳心訣は、朱子學の心性論の根據でもあったのであり、單に「心學」が陸學王學のみを指しているとはいえない。

(74) 『逸講箋』卷三、大學辨業辨。

(75) 毛の四書關係の著作のうち、『大學知本圖說』『自爲墓誌銘』『大學問』『四書改錯』などの書にこの話は頻出するが、

比較的早い段階で書かれた『大學證文』や『折客辨學文』には、この話は見えない。また、毛の格物説は『大學證文』では、王良や黎立武の説を根據にして提起されていたが、高笠傳説を全面的に開示した『大學知本圖說』等では高笠先生の言に變わっている。高笠傳説が作り話であることは疑う餘地はない。なお賀欽は陳獻章に教えを受けたことから明儒學案では『白沙學案』に列せられる人物であるが、私見によれば、賀欽は主靜の工夫と同時に實踐躬行をきわめて重視しており、心學の徒というよりは明初期にしばしまられる熱情的な躬行的朱子學者（吳與弼、胡居仁、婁諒ら）に近く、賀欽と毛奇齡との共通點はみだし難い。毛は明史編纂の際賀欽傳を手掛けており、そこで彼の名を知ったのだろう。毛は『王文成傳本』で、賀欽を陽明の古本大學によつて學者を教えたとして陽明學の系譜に付置附けているが、賀欽は正徳五年に没しており、年代的にみて全く成立しえない。水野實「王守仁の『大學古本傍釋』の考察」日本中國學會報、一九九四年、參照。

(76) 『大學知本圖說』「予嘗謂、講堂之設、不宜講誠正之學、而宜講治平之學。詩書禮樂、即治平所有事也。……誠正在力行、治平在講論、而特是講論親切、仍資力行。少時觀群經、每多疑義、而自受高笠先生教後、則觀經若琉璃屏、表裏皆徹。凡儒説是非、纖微必見、此非本末相助之儼然者乎」。

(77) 『大學證文』卷四「乃其所補者曰天下之物。曰即凡天下之

物、則未免稍汎矣。世無講事物、以明心性者、且遍證經書、從無其說。此惟論語博文、中庸博學、孟子博學詳説、庶或近之、不知諸言博學皆非首功。……而單以博學二字、爲致知首功、未敢信也。乃宋儒言學、則又以立志爲始、而繼之涵養用敬、于以協于仲尼志學、孟子存養之義。……夫明明大學初以爲格物只在窮理、而補窮理一説于大學之首、繼則又疑窮理不可爲大學首功、必須先涵養而後窮理、又補涵養一説于小學之末、則東補西補、未免太煩。……且夫小學者寫字之學、非小子之所爲學也……」。

(78) 『大學證文』卷一「王心齋氏語錄有云、格物者、格其物有本末之物、致知者、致其知所先後之知。世以其爲姚江之學而非之。見江西楊氏所著四體大學、夫姚江以格物爲正物爲去欲、而心齋不守師説、故爲是言、反追答師承。原屬鹵莽。……宋黎立武所作大學發微有云、格物即物有本末之物、致知即知所先後之知」。

(79) 『大學證文』卷一「蓋通量物之本末、事之終始、而爲用力之先後耳」。

(80) 『大學證文』卷一「夫物孰有出于身心家國天下之外者哉。天下之本在國、國之本在家、家之本在身、身之本在心、心之發爲意。此物之本末也。誠而正、正而修、修而齊、齊而治、治而平。此事之終始也」。

(81) 『大學證文』卷一「本、始先也。末、終后也。而曰知所先后者、其究在乎知止而已」。ただし致知の究極を「知止」に求めるのは未定の説であり、後には致知を「此謂知本」「壹是皆以修身爲本」に求めることになる。注(82)參照。

- (82) 『大學知本圖說』「學者用功、從格物始。但就物之本末、而量度之、知明德先于新民、修身正心誠意、先于齊家治國平天下、而知先之學、全在知本。所謂格物也。格者、知也、量度也。……乃格之而始知其本在修身也、知本在修身、則知本也。知本則知至、所謂物格而知至也」。

(83) 注(82)參照。

- (84) 『大學知本圖說』「此大學初下手處、第約略簡點、毫不用力、祇求大學之本在何所而已」。

- (85) 『折客辨學文』「予嘗曰、致良知三字、聖學首功、祇不宜爲大學致知作解註耳。……陽明但以生乎所得力、認作首功」。

- (86) 『大學知本圖說』「誠意之功、則先于正心、何則以意之所發、始知有善不善、亦意有所發、始能誠于爲善、與誠于不爲不善、正心時、無是事也、是以誠意二字、爲聖門下手第一工夫……」。

- (87) 『大學知本圖說』「格物以修身爲本、而修身則又以誠意爲本……然則修身者、明德之本、誠意者、又修身之本也」。

(88) 毛の慎獨說については注(100)參照。

- (89) 『大學問』「況朱氏所謂窮物理者、必刻求其盡、謂、十物窮九物猶可、十分窮九分即不可。則即一物而終身窮之有餘矣。嗟乎人壽幾何。予向以奔走時多、學問時少。但思窮六藝、而日不暇給、一藝未窮、而陰已薄西山矣。況窮盡事物、何止六藝。朱氏乃以此爲大學首功、則極終身之學、尚未得進誠意一步。而究之幽莽蔑裂、即六藝文字、而其所詮釋、一往有誤、則不惟十物無九物、而一物並無十分。思以入大學不其難乎」。文中に引用される朱熹の發言は、『朱子語類』卷二五

「致知、格物、十事格得九事通透、一事未通透、不妨、一事只格得九分、一分不透、最不可」を踏まえていよう。

- (90) 『大學知本圖說』「學者意所發、多在經籍、以終日意念、舍此定無他也。但意在經籍、則知行皆在經籍。察其當乎理者、而尋求而得其理、便是知得」。

- (91) 『文錄』三、答友人問「問。自來儒先皆以學問思辨屬知、而以篤行屬行、分明是兩截事。今先生獨謂知行合一、不能無疑。曰、此事吾已言之屢屢。凡謂之行者、只是著實去做這件事。若著實做學問思辨的工夫、則學問思辨亦便是行矣。學是學做這件事、問是問做這件事、思辨是思辨做這件事、則行亦便是學問思辨矣。若謂學問思辨之、然後去行、却如何懸空先去學問思辨得、行時又如何去得箇學問思辨事。……」。この條の解釋については山井湧「心即理」〈知行合一〉〈致良知〉の意味」(前掲『明清思想史の研究』所收)によった。

- (92) 『四書改錯』卷一九、致知在格物「祇就改本說、則致知誠意、正大學知行二字、一大領要。從來知行不分、知者知此、行者即行此。若以格物爲窮至事物之理、則未有所知在事物、而所行在誠意者。如謂事物只是知、誠意只是行、是知之與行、斷港絕流也。如謂事物既知、誠意又須知、是事物少一行、誠意又多一知也」。

- (93) 『大學問』「今又曰、窮理即知止。則知止者知止善也、未嘗知事物之理也。若是知事物之理、則所云能得者、將得事物之理乎、抑得止善乎。若窮事物之理、而能得止善、則求衣得食、世無是理。若欲得止善、而又須知止、則在事物少一得、而在止至善又多一知、將知得兩截、求知與求行、俱岐路矣。向之

知物理以行誠意、與今之窮物理以得止善、亦又何異。所求者在河源、而其所行者乃在江漢、則斷港絕流、無一而可」。

- (94) 『折客辨學文』「乃曰吾知在禮樂、而所行在意、可乎。且知禮樂只知禮樂、乃曰吾已知禮樂、而凡吾心之所行、更不必再知、可乎」。

- (95) 井上進氏は前掲「漢學の成立」において、「陽明は聞見の知を道德と無關係なものとしている。とすれば、知識それ自體の獨立性という點からいって、陽明のほうこそむしろ知識主義に近いのではないか」と示唆されている。

- (96) 『西河文集』墓誌銘一一、自爲墓誌銘「乃于以修身、則凡有裨于心意之學、吾學而修之、有裨于家國天下之學、吾學而修之（凡詩書六藝經術經濟、無所不修、故爲體用兼備之學）、此大學也」。
- 『大學知本圖說』「然且大經大法、所係于家國天下者、又時時學之、人有數日不讀六經者乎、日讀六經、即日講治平之學、而又即日行其誠正之功、是內聖外王」。前章注(76)に見える心性修養と經學との關係は、この理解がもととなる。

- (97) 『四書改錯』卷一八、學「學者、道術之總名。賈誼新書引逸禮云、小學業小道、大學業大道。以學道言、則大學之道、格致誠正修治平是也。以學術言、則學正崇四術、凡春秋禮樂冬夏詩書、皆是也。此則學也」。また、『大學知本圖說』でも、「高笠先生」の所言ではなく自らの見解を述べた部分では、「家國天下」の條目に直接經學を當ててはいない。『大學知本圖說』「乃自誠意工夫、一分善不善、而知而行之、以求得于善、而心已正、身已修矣。由是而家國天下、皆以此推

之、如忿懣憂患、親愛傲惰、好好惡惡、與反好反惡、民好民惡、無非誠意中、善不善兩端、與知善知不善、行善不行不善兩途。而本末一致、先後一轍、治道雖繁、一矩可絜、大學學此而已。若夫家國天下大經大法、則盡在六經之中。而于是從而講求之、則夫子所云、學之不講者、此正須講學也、而他何求焉」とあるように、『大學』における「家國天下」の條目は、修養した身を現實社會へむけて實踐することのみを指すとされ、經學は含められない。その事を「大學學此而已」という言葉で念を押し、『大學』の階梯から經學を排除した上で、六經は經世の爲の書という位置附けを残している。ただ『大學知本圖說』の後に成立した『四書改錯』において、經世と經學を關連させない解釋がみられるのであり、本文で述べるように、經世の爲の經學という位置附けは、最終的には放棄された可能性があるといえなくもない。

- (98) 『傳習錄』上「蓋四書五經、不過說這心體、這心體即道心、體明即是道明、更無二、此是爲學頭腦處」。

- (99) 注(91)參照。

- (100) 『傳習錄』上「故大學指箇良知行與人看、說「如好好色、如惡惡臭」、見好好色屬知、好好色屬行、只見那好好色、時已自好了、不是見了後、又立箇心去好、聞惡臭屬知、惡惡臭屬行、只聞那惡臭、時已自惡了、不是聞了後、別立箇心去惡」。
- (101) 『大學知本圖說』「假使意發而不善、則必知其不善、一如惡臭之在前、而惡而去之、其知不善者知也、不欺也。惡而去之、則行也、得也、自慊也。意發而善、則必知其善、一如好色之在前、而好而求得之。其知善者知也、不欺也。好而求得

之、則行也、得也、自慊也。……此所謂慎獨也、此工夫也。」
 (102) 『大學知本圖說』「欲知意動、則意反不能自動。到底動時、必有一瞬離知處、方能起念。蓋知近乎察、既察即近乎把握、一經把握、意何能起。故此時但當略作照顧。……必若章句云、慎獨是動察意之方動、便加照察。則攔頭把握、此時尙復有生意乎」。

THE CHANGE IN MAO CHI-LING'S (毛奇齡) VIEW OF SCHOLARSHIP

SASAKI Megumi

This paper is an inquiry into the change in Mao Chi-ling's (1623-1716?) view of scholarship. From this inquiry, it becomes apparent that the transition from Neo-Confucianism to Kao-cheng scholarship during the late-Ming and early-Qing period was far more complex than is commonly assumed.

Mao was from Che-tung (浙東), and as a result he felt a natural affinity for the Yang-Ming school. However, above all he was a literatus, and his desire to study the Classics and anti-Chu Hsi polemics was an inheritance bequeathed to him via the atmosphere of late-Ming literature. Mao was greatly influenced by Chen Tzu-lung (陳子龍), who fostered the spirit of the renaissance movement known as the "return-to-ancient-style" (古文辭運動). Chen style was in some cases modeled on the Classics, and he hated the poetry and prose of the Song period.

Mao began intensive study of the Classics in order to succeed in becoming a scholar supported by the Qing imperial court. The Kang-hsi emperor was not a dogmatic supporter of the Cheng-Chu school, and Mao misinterpreted that anti-Chu Hsi polemics suit emperor.

Mao continued to study the Classics, removing himself, however, from the study of the problem of the nature of man and the way of moral cultivation. In his last years, however, his philological research into Chu Hsi began to extend into philosophical speculation. Following the Yang-Ming school as well as the principles of chih-liang-chih (致良知) and chih-hung-he-i (知行合一), Mao argued for the separation of philological study of the Classics from the pursuit of the study of moral cultivation. That is, he raised the suggestion that the view of scholarship suitable to the Kao-cheng school could be raised by following certain aspects of the Yang-Ming school. However, Mao's interpretation of chih-liang-chih and chih-hung-he-i differed in some degree from the original intention set forth by Wang Yang-Ming.